

La mayoría de libros de Virus editorial se encuentran bajo licencias libres y para su libre descarga; una apuesta por el acceso libre al conocimiento y la cultura, que consideramos imprescindible en una sociedad en la que las desigualdades sociales también se traducen en desigualdad a la hora de acceder a los contenidos culturales. Pero los proyectos autogestionarios y alternativos, como Virus editorial, suelen tener importantes límites económicos, que en ocasiones afectan a su sostenibilidad o impiden asumir proyectos más costosos o arriesgados. En la medida en que ofrecemos buena parte de nuestro trabajo para lo común, creemos importante crear también formas de colaboración en la sostenibilidad del proyecto:

a) Puedes hacerte soci@ de Virus ingresando un mínimo de 50 € a modo de cuota anual, recibiendo una novedad de tu elección y obteneniendo descuentos en tus compras en nuestra web.

b) Puedes suscribirte a Virus durante un año, aportando 200 €, recibiendo todos los libros de Virus durante 12 meses, dos libros de fondo y descuentos en tus compras en nuestra web.

c) También puedes hacer una donación de cualquier cantidad a través de Paypal.

ANARQUISMO ES MOVIMIENTO

Anarquismo, neoanarquismo y postanarquismo

Tomás Ibáñez

virus editorial

Título:
Anarquismo es movimiento. Anarquismo, neoanarquismo y postanarquismo

Maquetación: Virus editorial

Cubierta: Silvio García Aguirre López Gay

Primera edición en castellano: abril de 2014

Virus editorial / Lallevir SL
C/ Junta de Comerç, 18, baixos
08001 Barcelona
T. / Fax: 93 441 38 14
C/e.: virus@pangea.org | info@viruseditorial.net
www.viruseditorial.net | www.viruslibreria.net

Impreso en:
Imprenta Luna
C/ Muelle de la Merced, 3-2,º izqda.
48003 Bilbao
T.: 944 167518 | Fax: 944 15 32 98
luna@imprentaluna.es

ISBN: 978-84-92559-53-4
Depósito legal: B-8335-2014

Índice

Preámbulo

¡Sí! El anarquismo está en movimiento y lo está, incluso, por partida doble.

Por una parte, se ha lanzado hacia una dinámica de renovación que lo hace moverse a un ritmo que no conocía desde hacía mucho tiempo y que se traduce, entre otras cosas, en una ampliación considerable de sus líneas y de sus temas de intervención, en la fuerte diversificación de las formas que toma y en el considerable incremento de sus publicaciones.

Por otra parte, los cambios sociales, culturales, políticos y tecnológicos que se han producido estas últimas décadas lo espolean con vigor y lo impulsan a una rápida expansión en distintas zonas del mundo. Los símbolos anarquistas surgen en las más recónditas regiones del globo; las acciones anarquistas saltan a las noticias, allí donde menos se las espera, y los movimientos anarquistas, cuya magnitud resulta a veces sorprendente, agitan múltiples áreas geográficas.

¿Deberíamos alegrarnos? ¡Sí, por supuesto! Porque, patriotismo de campanario aparte, lo que es bueno para el anarquismo también es bueno para todas las personas que, habiendo oído hablar de anarquismo o no, sabiendo o no lo que significa y com-

partiendo o no sus principios, sufren en sus carnes la dominación y la explotación y, en algunos casos, acarician sueños de revueltas y de insumisión. Salpicar con un poco más de anarquismo la realidad social y política no puede sino contrariar la buena marcha de la opresión y de la injusticia.

¿Augura esta fuerte expansión del anarquismo el cercano advenimiento de una sociedad más libertaria y más igualitaria o anuncia, cuando menos, algunas transformaciones sociales de gran magnitud? Frente a estas preguntas, la respuesta sólo puede ser: *¡Ni por asomo!* Ya hemos superado la edad de creer en los cuentos de hadas y sabemos perfectamente que, aun en el supuesto de que el número de personas alcanzadas por la influencia del anarquismo experimentase un incremento extraordinario, seguiría representando una población de dimensiones *liliputienses*. Demasiado insignificante frente a los más de siete mil millones de seres humanos de todas las condiciones y creencias que habitan el Planeta y de los que cabe pensar que gran parte preferirían, mal que nos pese, otros sistemas de valores y otros modos de vida que los que nos parecen tan deseables.

No obstante, una vez que los cantos de sirena que anunciaban amaneceres radiantes se han extinguido y que las esperanzas escatológicas han sido encerradas en el baúl de las antiguas ilusiones engañosas, aún nos queda que el actual resurgir del anarquismo es portador de excelentes perspectivas para todas las prácticas de resistencia, de subversión y de insumisión que se enfrentan a las imposiciones del sistema social vigente. La expansión del anarquismo abre, en efecto, la posibilidad de multiplicar y de intensificar las luchas contra los dispositivos de dominación, de poner más a menudo en jaque los ataques a la dignidad y a las condiciones de vida de las personas, de subvertir las relaciones sociales moldeadas por la lógica mercantilista, de arrancar espacios para vivir de otro modo, de transformar nuestras subjetividades, de disminuir las desigualdades sociales y de ampliar el espacio abierto al ejercicio de las prácticas de libertad.

Y todo esto, no para mañana o pasado mañana; no para después del gran estallido que todo lo cambiará, sino para hoy mismo, en el día a día, en lo cotidiano. Porque es, en el aquí y ahora, donde se lleva a cabo la única revolución que existe y que se vive realmente, en nuestras prácticas, en nuestras luchas y en nuestro modo de ser. Aquí y ahora, como ya lo indicaba Gustav Landauer cuando decía que «el anarquismo no es una cosa del futuro sino del presente».

Hacer mella en la realidad donde vivimos, aunque no sea sobre su totalidad, aunque sólo sea de forma fragmentaria. Pero incidir, finalmente, en ella después de tanto tiempo viéndola deslizarse como arena entre nuestros dedos y transformar así el presente de modo parcelario, sin duda, pero radical. Aquí está lo que la puesta en movimiento del anarquismo nos ofrece hoy. Y esto, no lo dudemos ni un minuto, dista mucho de ser poca cosa, sobre todo cuando constatamos que los principios, las prácticas y las realizaciones que caracterizan el anarquismo son reinventadas, reivindicadas y desplegadas por colectivos y por personas que no provienen necesariamente de los medios que se definen explícitamente como anarquistas.

Os convido aquí a un breve paseo por el resurgir y la renovación del anarquismo, esperando —como hace cualquiera que elabora un texto— ser capaz de despertar vuestro interés y de conservar vuestra compañía hasta el final del recorrido, aunque el sendero que he tomado, o mi modo de seguirlo, no sean necesariamente los más apropiados.

He aligerado considerablemente el cuerpo principal del texto, ubicando el desarrollo de ciertos temas en unas *adendas* finales. Se trata de cuestiones que, según mi parecer, revisten una importancia indudable, cuyo análisis detallado no resulta imprescindible para seguir el argumento principal del libro y que, por lo tanto, pueden ser consultadas por quienes deseen profundizar más específicamente en ellos. Las tres adendas que he incorporado versan sobre la cuestión de la modernidad y de la postmodernidad, sobre el postestructuralismo y sobre el relativismo.

Finalmente, debo formular dos precisiones relativas a la bibliografía. Las referencias bibliografías se ordenan, habitualmente, por orden alfabético de los autores y es efectivamente así como se presenta la bibliografía general al final del libro. No obstante, para el tema específico del postanarquismo me ha parecido más útil presentarla ordenada cronológicamente y hacerla figurar al final del capítulo dedicado a este tema.

La segunda precisión es que para redactar este libro he recurrido, a veces de forma literal, a varios de mis textos publicados en otros lugares y en otros momentos. Es por ello que me ha parecido conveniente hacer figurar separadamente de la bibliografía general las publicaciones libertarias propias que he utilizado para este libro o que guardan una relación bastante directa con él.

1. El impetuoso resurgir del anarquismo en el comienzo del siglo XXI

Bajo la mirada incrédula de quienes lo habían encerrado desde hace mucho tiempo en las mazmorras de la historia y ante la sorpresa de muchos, por no decir de todo el mundo, el anarquismo viene experimentando desde el comienzo del siglo XXI un impulso impresionante que se manifiesta en varias regiones del globo. Al margen de que esto nos preocupe o nos alegre, no cabe sino constatar que el anarquismo vuelve a ocupar un lugar significativo en la escena política y que está en el proceso de reinventarse en el triple plano de sus prácticas, de su teoría y de su difusión social.

Cuando surge un acontecimiento inesperado es fácil declarar, a posteriori, que su mera ocurrencia es la prueba de que *tenía* que haberse producido y que cualquiera habría podido anticiparlo si hubiese dispuesto de la suficiente información. Por supuesto, este no es generalmente el caso y, respecto al anarquismo, está claro que su regreso a la escena podía muy bien no haberse producido. Ninguna necesidad histórica preside su resurgimiento, como tampoco torna ineluctable cualquier otro fenómeno social. Nada

está escrito desde siempre y para siempre y esto es una gran suerte, porque éste es el precio de la posibilidad misma de la libertad. Contra las imágenes idealizadas, debemos reconocer que si la anarquía formase parte de las aspiraciones más profundas del ser humano, si estuviese inscrita de alguna forma en la naturaleza humana o, también, si la humanidad caminase necesariamente hacia un horizonte de anarquía, a pesar de las zancadillas de la historia, quedaría bien poco espacio para la idea de libertad, lo que no dejaría de ser bastante paradójico. Castoriadis lo vio con claridad: o bien lo social-histórico es abierto y permite la creatividad radical, o bien nos vemos condenados a repetir indefinidamente lo que ya existe. Hay que elegir, por lo tanto, entre, por una parte, una concepción de la realidad histórica que privilegia la posibilidad de la libertad, aunque eso ponga en riesgo la perennidad del anarquismo y, por otra parte, una concepción de esa realidad que puede garantizar, eventualmente, la permanencia de un anarquismo que estaría preinscrito en su seno, pero que recorta considerablemente el campo de la libertad.

El hecho de no suscribir las concepciones teleológicas de la historia y de recusar todo determinismo histórico estricto no nos impide investigar y analizar las razones por las cuales el anarquismo vuelve a cabalgar. Son precisamente estas razones las que este libro pretende contribuir a aclarar.

Precisemos, en cualquier caso, que no es únicamente una preocupación dilucidadora y explicativa la que da origen a este ensayo. En efecto, no se trata tan sólo de *dar cuenta* del anarquismo tal y como lo viene dibujando su actual resurgimiento, sino de contribuir a impulsar su renovación en el plano de sus prácticas y de su pensamiento. Se trata, pues, de un libro que no tiene un propósito puramente descriptivo, sino que está políticamente *comprometido* a favor de las nuevas maneras de concebir y de practicar el anarquismo. Unas nuevas formas que parecen tener un engarce más directo con la realidad actual y que se hallan en mejor posición para expandir la influencia de las ideas libertarias. No porque esta expansión sea buena en sí misma ni deba ser perseguida por sí misma, sino porque sólo puede tener consecuencias benéficas para las víctimas de la dominación y de la explotación.

He guerreado durante cierto tiempo contra los *guardianes del templo*; es decir, contra los que quieren preservar el anarquismo en la forma exacta en la que lo habían heredado, a riesgo de asfixiarlo y de impedir que evolucione. Es, pues, de tiempo atrás que datan mis llamamientos a «un anarquismo dispuesto a poner constantemente en peligro sus propios fundamentos, dirigiendo hacia sí mismo la más irreverente de las miradas críticas». Estas exhortaciones, que no se sublevaban tanto contra el anarquismo clásico como contra *su fosilización* en manos de los vigilantes de la ortodoxia, me parecían necesarias en cierta época, pero han dejado de serlo hoy en día. En efecto, la exuberante vitalidad del anarquismo ha barrido a quienes, rebosantes de amor hacia él, pretendían embalsamarlo para preservarlo mejor. Los guardianes del templo siguen existiendo, por supuesto, pero sólo pueden librar combates de retaguardia y parece inútil y poco interesante desarrollar un discurso crítico contra su estrecha y vetusta concepción. De lo que se trata ahora es de contribuir a impulsar el nuevo anarquismo que se está desarrollando, bajo nuestra mirada, de manera frondosa. Lo que importa es ayudar a reformularlo en el marco de la época actual, sin detenerse a criticar tal o cual aspecto de las concepciones caducas.

Decir que el anarquismo está resurgiendo en la actualidad es afirmar, simultáneamente, que se encontraba más o menos *desaparecido* desde hacía algún tiempo. Asimismo, cuando se constata que se está reinventando se sugiere, análogamente, que no se trata de *una mera reproducción* del anarquismo anteriormente existente, sino que incorpora algunos aspectos innovadores. Aunque no se trata aquí de exponer su pasado, la referencia al eventual *eclipse del anarquismo* y a su supuesta retirada de la escena política nos obliga a echar un brevísimo vistazo sobre su historia para comprobar si esto ha sido efectivamente así. Pero, previamente, creo que es útil reflexionar sobre dos escenarios teóricos donde la cuestión de un eventual eclipse del anarquismo ni siquiera se plan-

tea y donde resultaría, por consiguiente, totalmente incongruente hablar de su resurgimiento en la época actual.

1.1. Anarquía versus anarquismo: una dicotomía dudosa

El primer escenario se presenta cuando se toma como referencia *la anarquía*, más que el anarquismo, y se la define como cierto *estado de cosas* que existiría en el seno de tal o cual ámbito de la realidad. Un *estado de cosas* cuya característica definitoria consistiría en excluir la dominación y donde la diversidad y la singularidad podrían manifestarse libremente. En efecto, la anarquía, tomada como una entidad ontológicamente distinguible, puede ser considerada como una de las múltiples modalidades posibles de la realidad. Y se puede argumentar, por ejemplo, en un tono bakuninista, que la propia vida biológica sólo puede desarrollarse porque convoca condiciones de libre manifestación de la diversidad, de la pluralidad, incluso de la combinación de elementos contradictorios; y porque es capaz de romper las constricciones que pugnan por reprimir su libre expresión y la manifestación de su diversidad. Así, ciertos aspectos de lo viviente exigirían encontrarse en un *estado de anarquía* para poder existir. En este sentido, la anarquía estaría directamente inscrita en la vida, así como en otros ámbitos de la realidad, lo que hace que no desaparezca nunca totalmente; sobre todo, si lejos de hacer de ella un *estado de cosas* que sólo se expresa en términos de *todo o nada* se considera, de modo gradualista, que ciertos segmentos de la realidad comportan *mayores o menores grados de anarquía*.

Ningún inconveniente, pues, en hablar de la anarquía como de un cierto estado de cosas, como cierta modalidad de la realidad que resulta intensamente deseable para los anarquistas y hacia la cual les gustaría avanzar tan rápidamente como fuese posible. Sin embargo, lo que no es admisible es que anclemos esa realidad sobre *presupuestos esencialistas* aunque, ciertamente,

éstos servirían para excluir cualquier posibilidad de una eventual desaparición de la anarquía, garantizando que ésta podría seguir existiendo aun cuando se manifestase lo más mínimo.

Pensar la anarquía como una entidad ontológica, como un estado de cosas que existe realmente, no excluye que ese estado de cosas sea *contingente* antes que necesario, que dependa de circunstancias variables que condicionan su existencia y que pueda, por consiguiente, sufrir eclipses e, incluso, una desaparición definitiva. La anarquía, considerada como una entidad ontológica diferenciada, no goza de una existencia *en sí*, sino que sólo accede a la existencia en base a una actividad, necesariamente humana, que construye una determinada conceptualización de la anarquía.

En efecto, contra el dogma esencialista hay que admitir que, en la medida en que *el ser no excede el conjunto de sus formas de existencia,* no puede haber a su lado o además de sus formas de existencia algo que sería *su esencia.* En este sentido, la anarquía no puede ser esto o aquello *en sí*, sino que es el producto circunstancial de un conjunto de relaciones; y sólo adquiere sentido en el contexto de una cultura, de una sociedad y de una época determinada. Más precisamente, el contexto en el cual la anarquía tiene sentido, por antinomia, es un contexto de dominación, experimentado como tal por las personas que viven en dicho contexto.

Esto significa que, genealógicamente, para que la anarquía acceda a la existencia, para que se construya como una entidad diferenciada y específica, no sólo deben existir dispositivos de dominación y resistencias frente a estos dispositivos sino que, además, la dominación y la resistencia deben entrar en el campo de *la experiencia posible* de los sujetos. Mientras la dominación no es percibida como tal, mientras no entra en el campo de lo pensable y mientras las resistencias que suscita no son experimentadas como tales, las condiciones de posibilidad de la anarquía no se encuentran reunidas y la anarquía, lisa y llanamente, no existe. Para que exista es necesario que, además de reunir esas condiciones, ciertas ideas —como, por ejemplo, las de singularidad, libertad, autonomía y lucha entre la dominación y lo

que se le resiste— sean efectivamente pensables, lo cual no acontece hasta cierto periodo del desarrollo histórico. La anarquía como un cierto estado de cosas, la anarquía como una entidad ontológica, no es una cosa preexistente, es una construcción e, incluso, una construcción relativamente reciente.

Anarquía y anarquismo son, por supuesto, dos fenómenos diferentes, pero el tipo de relación que mantienen hace que se trate de fenómenos *intrínsecamente conectados*. En efecto, la anarquía no tiene sentido más que en el marco del *pensamiento anarquista* que elabora su concepto. Dicho de otra manera, la anarquía —entendida en el sentido específico que le dan los anarquistas— es una construcción que se revela inseparable del pensamiento anarquista, simplemente porque surge de él. Resulta, asimismo, que este pensamiento no es, por su parte, sino uno de los elementos constitutivos del *movimiento anarquista*, entendiendo como tal un conjunto de prácticas, de producciones discursivas, de acontecimientos sociales y culturales, de elementos simbólicos, etc., que forman un determinado entramado histórico.

Así pues, en la medida en que la anarquía es una producción teórico-práctica que emana del movimiento anarquista no está definida de una vez por todas, sino que puede variar con las eventuales fluctuaciones del movimiento anarquista y puede, incluso, desaparecer si éste hace otro tanto porque, en la ausencia del concepto de anarquía, ésta sería totalmente indetectable en el seno de la realidad y su eventual existencia entraría de lleno en la categoría de lo no-pensable, o en la de los simples vestigios históricos que tan sólo tienen una realidad pretérita.

Si he dedicado tanto espacio a la discusión del concepto de anarquía es, en parte, porque ciertos sectores del movimiento anarquista, influidos, tal vez, por el pensamiento de Hakim Bey —sobre quien volveremos más adelante— conceden actualmente una importancia decisiva a este concepto que oponen al de anarquismo. El anarquismo sería el lado oscuro de la anarquía, sería lo que la pervertiría y la negaría en la práctica. Frente a esta manera de presentar las cosas, es preciso ver con claridad que

anarquía y anarquismo son dos elementos del todo indisociables, ya que ninguno de ellos puede existir sin el otro.

1.2. Movimiento anarquista y teoría anarquista

El segundo escenario donde un eventual eclipse del anarquismo constituiría un sinsentido se presenta cuando, después de haber separado el anarquismo en tanto que movimiento, por un lado, y el anarquismo como contenido teórico, por el otro, ciertos pensadores y propagandistas anarquistas, tales como Kropotkin, por ejemplo, atribuyen al anarquismo una existencia milenaria so pretexto de que ciertos elementos conceptuales o axiológicos que lo caracterizan ya se hallarían esbozados o formulados desde la más remota antigüedad. Está claro que, si se adopta este punto de vista, se torna difícil hablar de un eventual eclipse del anarquismo que precedería a su actual reaparición, ya que siempre se pueden descubrir rastros conceptuales del anarquismo en buen número de culturas tan remotamente como se retroceda en el tiempo.

En efecto, si el anarquismo nos acompaña prácticamente a lo largo de la historia de la humanidad porque está inscrito, por así decirlo, en la condición humana, la eventualidad de su desaparición constituye una aberración. En cambio, si fundimos en un todo inseparable *el anarquismo como corpus teórico* y *el anarquismo como movimiento social,* esa posibilidad se hace evidente porque la anarquía requiere, precisamente, de ese corpus teórico para existir.

Lo que va a constituir poco a poco el pensamiento anarquista y lo que va a establecerlo como un pensamiento político diferenciado que se reconocerá, a partir de cierto momento y no antes, bajo la denominación de «anarquismo», no es separable de un pensamiento social que se fragua en el seno de condiciones políticas, económicas, culturales y sociales muy determinadas, y a partir de luchas sociales muy precisas. No hay anarquismo sin el desarrollo del capitalismo; no hay anarquismo sin los análisis

elaborados, por ejemplo, por Proudhon acerca de las condiciones sociales creadas por la implantación del capitalismo; y no hay anarquismo sin las luchas contra la explotación llevadas a cabo por los trabajadores, ya sean obreros, artesanos o campesinos.

Se evidencia, entonces, que el anarquismo no se constituye, en Europa, en tanto que pensamiento político diferenciado y, simultáneamente, en tanto que movimiento social significativo, hasta la segunda mitad del siglo XIX, *originando al mismo tiempo el concepto anarquista de anarquía.* Nada de anarquismo ni de anarquía con anterioridad, por mucho que ciertos precursores anticiparon algunos de sus elementos conceptuales, por mucho que la historia social albergue reivindicaciones y manifestaciones que éste podría hacer suyas, y por mucho que, a la luz del anarquismo una vez constituido como tal, se pueda observar en ciertas culturas unas modalidades de organización y de vida parecidas a las que promueve el anarquismo, como bien lo pone de manifiesto el auge actual de la antropología anarquista.

Una vez cerrada esta reflexión previa sobre unos escenarios teóricos que, de ser aceptados, invalidarían la posibilidad de una desaparición, incluso momentánea, del binomio anarquía/anarquismo, nos vamos a detener muy brevemente en la historia del anarquismo. De hecho, ni siquiera vamos a sobrevolar una historia tan rica y tan agitada, que ya ha llenado miles de páginas y que continuará llenando muchos miles más. Dedicarle tan sólo algunos párrafos como voy a hacerlo aquí sería algo así como un agravio a esta historia, si no puntualizase inmediatamente que mi propósito no es el de dar a conocer la historia del anarquismo —abundan excelentes libros al respeto—, sino tan sólo ilustrar las razones por las cuáles el anarquismo se eclipsó durante algunas décadas.

1.3. Breves consideraciones históricas

Entre los principales referentes nos encontramos, al calor de la Revolución francesa de 1848, con los escritos de Joseph Déjacque, de Anselme Bellegarrigue y, sobre todo, de Pierre-Joseph Proudhon, que marcaron los comienzos de un pensamiento político que se identificaba a sí mismo como pensamiento anarquista. Después, con el impulso de la industrialización y del movimiento obrero (creación de la Asociación Internacional de los Trabajadores —AIT— en 1864), el pensamiento anarquista y el movimiento anarquista se desarrollaron *simultáneamente* a través de una serie de luchas y de acontecimientos entre los que destacan, sin duda, la Comuna de París en 1871 y el Congreso de Saint Imier en 1872. Los nombres de Bakunin, de Guillaume, de Kropotkin, de Reclus, de Malatesta, de Anselmo Lorenzo y de Ricardo Mella, entre otros, han quedado estrechamente asociados a la creciente relevancia de un pensamiento y de una actividad que se ubicarán en la escena política y social como un fenómeno realmente significativo y de entidad en las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del siglo XX, hasta culminar, finalmente, en la Revolución española de 1936.

El anarquismo fue a lo largo de esos años un pensamiento vivo; es decir, un pensamiento en continua formación, en evolución, en ósmosis con la realidad social y cultural de la época, capaz de enriquecerse y de modificarse en contacto con el mundo en el cual se inserta, a través de las experiencias que desarrolla, gracias a las luchas en las que participa y a la absorción de una parte de los conocimientos que se elaboran y que circulan en su entorno. El movimiento anarquista que alimenta este pensamiento, al tiempo que se nutre de él, también es capaz de incidir sobre la realidad, de producir determinados efectos en su seno y de ejercer una influencia que llegará a ser notable en varios países de Europa tales como España, Italia, Francia, Alemania, Inglaterra, Rusia o Ucrania, así como en varios países latinoamericanos —Argentina, México y Brasil, entre ellos— e, incluso, en los Estados Unidos de América.

Después de haber manifestado una apreciable vitalidad durante cerca de un siglo —grosso modo entre 1860 y 1940, o sea, unos 80 años—, el anarquismo *se replegó, se contrajo y desapa-*

reció prácticamente de la escena política mundial y de las luchas sociales durante varias décadas, emprendiendo una larga travesía del desierto que algunos aprovecharon para extender su certificado de defunción y para hablar de él como de una *ideología obsoleta* que tan sólo pertenece al pasado.

El hecho es que, tras la trágica derrota de la Revolución española en 1939, si se hace excepción de la presencia libertaria en la lucha antifranquista, de la participación de los anarquistas en la resistencia antifascista en algunas regiones de Italia durante la Segunda Guerra Mundial o de la activa participación de los anarquistas de Gran Bretaña en las campañas para el desarme nuclear a finales de los años 1950 y comienzo de los años 1960 o, también, de cierta implantación en Suecia y en Argentina, por ejemplo, el anarquismo permaneció llamativamente ausente de las luchas sociales que marcaron los treinta años siguientes en los diversos países del mundo, limitándose en el mejor de los casos a una presencia residual y testimonial. Marginado de las luchas, no consiguiendo reanudar vínculos con la realidad social y reinsertarse en la conflictividad política, el anarquismo perdió toda posibilidad de reactualizarse y de evolucionar.

En estas condiciones desfavorables, el anarquismo tuvo tendencia a replegarse sobre sí mismo, a dogmatizarse, a momificarse, a rumiar su glorioso pasado y a desarrollar potentes reflejos de autopreservación. La predominancia del culto a la memoria sobre la voluntad de renovación lo condujo, poco a poco, a hacerse conservador, a defender celosamente su patrimonio y a encerrarse en el círculo esterilizante de la mera *repetición*.

Es un poco como si el anarquismo, a falta de ser practicado regularmente en las luchas contra la dominación, se hubiese transformado, paulatinamente, en el equivalente político de *una lengua muerta*. Es decir, de un idioma que, por falta de uso popular, ha cortado con la realidad compleja y cambiante en la que se movía, tornándose así estéril, incapaz de evolucionar, de enriquecerse, de ser útil para aprehender una realidad movediza y para incidir sobre ella. Una lengua que no se usa es, tan sólo, una

reliquia en lugar de ser un instrumento; es un fósil en lugar de ser un cuerpo vivo, y es una imagen fija en lugar de ser una película en movimiento. Como si se hubiese convertido en una lengua muerta, el anarquismo se fue fosilizando desde principios de los años 1940 hasta casi el final de los años 1960. Esta especie de suspensión de sus funciones vitales se produjo por una razón sobre la que no cesaré de insistir y que no es otra que la siguiente: *el anarquismo se forja constantemente en las prácticas de lucha contra la dominación; fuera de ellas, se marchita y periclita.*

Colocado en el trance de no poder evolucionar, el anarquismo dejó de ser propiamente anarquismo y pasó a ser cualquier otra cosa. Esto no encierra ningún misterio, no se trata de alquimia ni de transmutación de los cuerpos, sino, simplemente, de que si, como pretendo, lo propio del anarquismo radica en ser *constitutivamente cambiante*, entonces la ausencia de cambio significa, lisa y llanamente, que ya no puede tratarse de anarquismo.

1.4. El resurgir del anarquismo

Habrá que esperar hasta finales de los años 1960 con los grandes movimientos de oposición a la Guerra de Vietnam; con la incesante agitación en diversos campus de los Estados Unidos, de Alemania, de Italia o de Francia; con el desarrollo, en una parte de la juventud, de actitudes inconformistas, sentimientos de rebelión contra la autoridad y de reto hacia las convenciones sociales y, finalmente, con la fabulosa explosión de Mayo del 68 en Francia, para que comenzase a despuntar una nueva etapa de florecimiento anarquista.

Por supuesto, aunque resonaron en su seno fuertes tonalidades libertarias, Mayo del 68 no fue anarquista, pero inauguró, sin embargo, una nueva radicalidad política que sintonizaba con la tozuda obsesión del anarquismo de no reducir al sólo ámbito de la economía y de las relaciones de producción la lucha contra los dispositivos de dominación, contra las prácticas

de exclusión o contra los efectos de estigmatización y de discriminación.

Lo que también inauguró Mayo del 68 —aunque no alcanzó su pleno desarrollo hasta después de las luchas de Seattle en 1999— fue una forma de anarquismo que yo denomino «anarquismo extramuros», porque desarrolla unas prácticas y unos valores indudablemente anarquistas desde fuera de los movimientos específicamente anarquistas y al margen de cualquier referencia explícita al anarquismo.

Mayo del 68 anunció, finalmente, en el seno mismo del anarquismo militante unas concepciones novedosas que, como dice Todd May —uno de los padres del postanarquismo, de quien hablaremos más adelante—, privilegiaron, entre otras cosas, las perspectivas tácticas por encima de las orientaciones estratégicas, dibujando de esta forma un nuevo *ethos* libertario. En efecto, las acciones emprendidas con el fin de desarrollar organizaciones y proyectos políticos que tenían como objetivo y como horizonte el cambio global de la sociedad, cedieron el paso a acciones destinadas a subvertir, en lo inmediato, aspectos concretos y limitados de la sociedad instituida.

Unos treinta años después de Mayo del 68, las grandes manifestaciones altermundistas de principios de los años 2000 propiciaron que el anarquismo experimentase un nuevo auge y adquiriese, gracias a su fuerte presencia en las luchas y en las calles, una proyección espectacular. Es cierto que el uso de Internet permite la rápida comunicación de manifestaciones anarquistas de todo tipo que tienen lugar en las más variadas zonas del mundo; y es obvio que permite asegurar una cobertura inmediata y casi exhaustiva de esos acontecimientos; pero no es menos cierto que no transcurre un sólo día sin que los diferentes portales anarquistas anuncien uno o, incluso, varios acontecimientos libertarios. Sin dejarnos deslumbrar por el efecto multiplicador que produce Internet, hay que reconocer que la proliferación de las actividades libertarias en este comienzo de siglo era difícilmente imaginable hace muy pocos años.

Ese auge del anarquismo no se manifestó tan sólo en las luchas y en las calles, sino que se extendió también al ámbito cultural e, incluso, al ámbito universitario como lo atestigua, por ejemplo, la creación en octubre de 2005 en la universidad inglesa de Loughborough de una densa red académica de reflexión y de intercambio denominada *Anarchist Studies Network* (Red de estudios anarquistas), seguida por la creación en 2009 de los *North American Anarchist Studies* (Estudios anarquistas de América del Norte); o como lo evidencia la constitución de una amplia red internacional que reúne a un número impresionante de investigadores universitarios que se definen como anarquistas o que se interesan por el anarquismo. Los coloquios dedicados a distintos aspectos del anarquismo —histórico, políticos, filosóficos— no cesan de multiplicarse (París, Lyon, Loughborough, Río de Janeiro, México y un largo etcétera.).

Esta abundante presencia del anarquismo en el mundo universitario no puede sino dejarnos completamente atónitos a quienes tuvimos la experiencia de su absoluta inexistencia en el seno de las instituciones académicas, durante el largo invierno que representó la hegemonía marxista que siguió a la hegemonía conservadora, o coexistió a veces con ella, sobre todo en países como Francia o Italia. En verdad, el panorama que se ha dibujado en pocos años era del todo inimaginable, incluso en fechas tan cercanas como las de finales de los años 1990.

Señalemos, finalmente, que entre Mayo del 68 y las manifestaciones de los años 2000, el anarquismo manifestó un rebrote de vitalidad en varias ocasiones, sobre todo en España. En los años 1976-1978, la extraordinaria efervescencia libertaria que siguió a la muerte de Franco nos dejó totalmente estupefactos, tanto más estupefactos cuanto más estrechamente relacionados habíamos estado con la frágil realidad del anarquismo español en los últimos años del franquismo. Una efervescencia que fue capaz de reunir en 1977 a unos cien mil participantes durante el mitin de la CNT en Barcelona y que permitió congregar, durante ese mismo año, a miles de anarquistas que acudieron de todos

los países para participar en las Jornadas Libertarias en esa misma ciudad. Una vitalidad que se manifestó también en Venecia, en septiembre de 1984, donde se reunieron miles de anarquistas venidos de todas partes, sin olvidar tampoco el gran encuentro internacional celebrado en Barcelona en septiembre-octubre de 1993.

Muchos fueron los eventos a los que afluyeron anarquistas en un número del todo inimaginable antes del estallido de los acontecimientos de Mayo del 68. De hecho, el resurgir del anarquismo no ha cesado de hacernos saltar, por así decirlo, de sorpresa en sorpresa. Mayo del 68 fue una sorpresa para todo el mundo, incluidos, por supuesto, los escasos anarquistas que deambulábamos poco antes por las calles de París. La España del inmediato postfranquismo fue otra sorpresa, sobre todo para los pocos anarquistas que todavía luchaban durante los últimos años de la Dictadura. La efervescencia anarquista de los años 2000 constituye, finalmente, una tercera sorpresa que no tiene nada que envidiar a las precedentes.

¿Cómo será, pues, esa cuarta sorpresa que, sin duda, nos reserva el inmediato porvenir?

2. La forma que toma el resurgir del anarquismo: el neoanarquismo

Es bastante obvio que el tipo de anarquismo que se fue creando paulatinamente después de Mayo del 68, y que tomó un impulso repentino a principio de los años 2000, marcó una inflexión respecto al que existía hasta entonces. Parafraseando al poeta Paul Verlaine, se podría decir que ya no es «*ni tout à fait le même ni tout à fait un autre*» (ni totalmente el mismo ni totalmente otro). Se trata, en efecto, de una forma algo diferente de anarquismo que se generó en y por unas prácticas de lucha contra la dominación que comenzaron a extenderse hacia finales de los años 1960, siguiendo la estela de los acontecimientos de Mayo del 68.

Parece bastante claro que si el anarquismo ha vuelto a cobrar protagonismo ha sido, ante todo, porque los cambios que se han producido en varios planos de la realidad social, cultural, política y tecnológica han creado unas condiciones hoy en consonancia con algunas de sus características. Esta consonancia explica que el anarquismo contemporáneo responda bastante mejor que otras corrientes del pensamiento político socialmente comprometido a las peculiaridades y a las *exigencias del presente*.

Sin embargo, si esta sintonía entre ciertos rasgos del anarquismo y ciertas características de la época actual ha permitido su expansión, haciendo que el anarquismo se revele como un instrumento bien adaptado a las luchas y a las condiciones del presente, también ha incidido retroactivamente sobre algunos de sus rasgos. En efecto, estos rasgos se han modificado como consecuencia de la inserción del anarquismo en la realidad presente y como *efecto de retorno* de su propia capacidad de incidir sobre ella.

Tenemos, pues, por una parte, la constitución de una nueva realidad que presenta la peculiaridad de prestarse a la intervención anarquista y, por otra, un anarquismo que se renueva en razón, precisamente, de su acción sobre esa realidad. Es a partir de este doble proceso o, dicho de otra manera, de este *acoplamiento* entre la realidad y el anarquismo, que éste se ha vuelto verdaderamente contemporáneo, entendiendo por «contemporáneo» el que se encuentre *en consonancia* con las exigencias de las luchas suscitadas por la realidad actual.

Aun sabiendo muy bien que no existe una corriente, que no hay una doctrina ni una identidad que se reivindiquen actualmente como *neoanarquistas* y que promover una nueva adjetivación del anarquismo —una más— no presenta el menor interés, recurro a esta expresión como un modo cómodo y provisional de designar ese anarquismo un tanto diferente que encontramos en este comienzo de siglo.

2.1. El anarquismo extramuros

Si hay algo que llama poderosamente la atención cuando se observa el anarquismo contemporáneo es, sin duda alguna, *su importante expansión fuera de las fronteras del movimiento anarquista*. Es cierto que el anarquismo siempre ha desbordado los contornos, finalmente bastante borrosos, del movimiento anarquista, pero este desbordamiento se ha amplificado de manera

espectacular desde Mayo del 68 hasta los más recientes movimientos de protesta, con sus masivas ocupaciones de las plazas públicas y de las calles (Seattle, movimiento del 15M, Occupy Wall Street, etc.).

Esta expansión del anarquismo al exterior de sus fronteras no sólo es de mayor entidad que en el pasado, sino que también presenta aspectos un tanto diferentes. En efecto, ya no se trata de un desbordamiento de tipo esencialmente cultural, como cuando algunos artistas, ciertos cantautores y unos pocos intelectuales manifestaban a veces su proximidad a las ideas libertarias. Hoy se trata de un desbordamiento que se manifiesta en el mismísimo corazón de determinadas luchas emprendidas por movimientos antagonistas que no se reivindican directamente anarquistas.

Primeramente, en las postrimerías de Mayo del 68 asistimos a la constitución de los *nuevos movimientos sociales* que luchaban, sobre bases identitarias, por el reconocimiento de determinadas categorías de personas que se encontraban fuertemente discriminadas y estigmatizadas. Estos movimientos no eran, ni mucho menos, anarquistas, pero se le acercaban en algunos aspectos. En cualquier caso, se apartaban de los esquemas políticos clásicos, mucho más *centralistas* en las formas de organización y en las formas de lucha, mostrándose además *mucho menos sensibles a la problemática de las relaciones de poder*. Fue así como las luchas contra las diversas formas de la dominación tomaron, poco a poco, cierta importancia al lado de las luchas más tradicionales ancladas en la esfera de la economía y en el mundo del trabajo.

Posteriormente, hacia finales de los años 1990, se produjo una nueva inflexión con la aparición de ese *movimiento de movimientos* que es el movimiento altermundista. Un movimiento que, a pesar de su enorme heterogeneidad y a pesar de todas las críticas que se le pueden hacer, es portador de fuertes resonancias libertarias. Está constituido, en efecto, como todo el mundo sabe hoy, por colectivos y por personas que militan fuera de las organizaciones específicamente anarquistas, pero que encuentran o que reinventan, en las luchas, unas formas políticas antije-

rárquicas, anticentralistas y antirrepresentativistas bastante cercanas al anarquismo, tanto respecto a los métodos de decisión, como respecto a las formas de organización y a las modalidades que revisten las acciones. Unas acciones que, por cierto, retoman bastante a menudo los principios de la acción directa.

Buena parte de su militancia —no toda, claro está— se muestra más férreamente comprometida con la defensa de ciertas prácticas antiautoritarias que algunos anarquistas que se reivindican como tales. Ocurre incluso que, a veces, se muestran más intransigentes que éstos para reclamar que tanto las características de las acciones emprendidas, como las modalidades de la toma de decisión y las formas de organización adoptadas, sean realmente *prefigurativas.* Es decir, que no contradigan sino que, al contrario, reflejen ya en sus propias características las finalidades perseguidas.

Finalmente, al principio de la segunda década de este siglo acontecieron las ocupaciones masivas de lugares públicos en ciudades de España, seguidas de las de Wall Street en Nueva York y en otras ciudades de los Estados Unidos, que también adoptaron unas formas de organización y unas modalidades de acción muy cercanas a las que caracterizan el anarquismo.

La novedad consiste, por lo tanto, en que hoy el movimiento anarquista ya no es *el único depositario,* el único defensor de ciertos principios antijerárquicos, ni de ciertas prácticas no autoritarias, ni de formas de organización horizontal, ni de la capacidad de emprender luchas que presentan tonalidades libertarias, ni del *recelo hacia todos los dispositivos de poder, sean cuales sean.* Estos elementos *se han diseminado fuera del movimiento anarquista,* y son retomados hoy por colectivos que no se identifican a sí mismos con la etiqueta anarquista y que, incluso, explicitan a veces su rechazo a dejarse encerrar en los pliegues de esta identidad.

Para evitar posibles malentendidos, conviene precisar que no se trata aquí de enrolar, bajo la bandera del anarquismo, unos movimientos que no se reclaman de él y de calificar de anarquismo cualquier manifestación popular que se base en la democracia directa. Ni la gran manifestación de Seattle, ni el movimiento del 15M, ni Occupy Wall Street fueron anarquistas, y sus derivas posteriores pueden, incluso, acabar contradiciendo sus iniciales tonalidades libertarias. El anarquismo no consiste sólo en ciertas modalidades organizativas formales, sino que se basa, también, en *unos contenidos* que son fundamentales para caracterizarlo. De hecho, podría darse la paradoja de que ciertos movimientos sociales adoptasen modelos organizativos anarquistas para promover contenidos políticos situados en sus antípodas. Es obvio que un funcionamiento horizontal y asambleario no basta para que se pueda hablar de prácticas anarquistas.

Sin embargo, es innegable que los movimientos a los que me he referido aquí presentan «un aire familiar» con el anarquismo que los sitúa, claramente, en su campo ideológico y que éstas manifestaciones forman parte del *anarquismo en acto*, aunque no reivindiquen el nombre y aunque alteren un poco sus formas tradicionales. Es, en parte, para designar esta forma de anarquismo un tanto difuso, no identitario, forjado directamente en las luchas contemporáneas y *exterior al movimiento anarquista* que recurro a la expresión «anarquismo extramuros». Curiosamente, este tipo de anarquismo engloba también, por lo menos en España, a personas que se venían autodefiniendo como anarquistas, pero que han renunciado a esa etiqueta para poder estar más cerca y para poder integrarse mejor en el tipo de prácticas y en el tipo de sensibilidad, globalmente libertarias, que caracterizan algunos de los nuevos movimientos contestatarios.

2.2. El nuevo tejido militante y la identidad anarquista

El anarquismo extramuros forma parte del neoanarquismo, pero no agota toda su extensión, sino que tan sólo representa una de sus dos vertientes, una de sus dos facetas. La otra cara del neoanarquismo está constituida por colectivos y por personas

—generalmente muy jóvenes— que, aunque afirmándose explícitamente como anarquistas, expresan, no obstante, una nueva sensibilidad respecto de esta adscripción identitaria. Su manera de asumir la identidad anarquista está marcada por una flexibilidad y por una apertura que articulan una relación diferente con la tradición anarquista, por un lado, y con los movimientos antagonistas exteriores a esta tradición, por el otro. De hecho, las fronteras entre estas dos realidades se tornan más permeables, más porosas, la dependencia respecto de la tradición anarquista se flexibiliza y, sobre todo, esta tradición es percibida como debiendo ser fecundada, enriquecida y, por lo tanto, transformada y reformulada por incorporaciones e, incluso, por una *hibridación*, por cierto *mestizaje,* con aportaciones venidas de las luchas llevadas a cabo en el marco de otras tradiciones.

No se trata tan sólo de incorporar al anarquismo algunos elementos de un pensamiento político elaborado fuera de su seno. Se trata, sobre todo, de *producir conjuntamente*, con otros colectivos también comprometidos en las luchas contra la dominación, elementos que se incorporen a la tradición anarquista haciéndola moverse. Esta apertura del neoanarquismo podría ilustrarse recordando aquella famosa frase que dice, más o menos, lo siguiente: «Solas no podemos, pero, además, no serviría de nada». Es esta misma sensibilidad la que encontramos en la declaración del *Planetary Anarchist Network* (PAN, Red Planetaria Anarquista), donde se puede leer:

> *Somos profundamente antisectarios. No intentamos hacer prevalecer una forma de anarquismo sobre otras [...] Valoramos la diversidad como un principio en sí mismo que sólo encuentra su límite en nuestro común rechazo de las estructuras de dominación. Puesto que consideramos el anarquismo menos una doctrina que un movimiento hacia una sociedad justa, libre y sostenible, creemos que los anarquistas no tendrían que limitarse a cooperar con los que se definen como tales, sino que tendrían que buscar activamente cooperar con todos los que trabajan para crear un mundo basado en los mismos principios liberadores y aprender de ellos. Se trata de poner en relación los millones de personas que a través del mundo son efectivamente anarquistas, sin saberlo, con el pensamiento de los que trabajan en esta misma tradición y, al mismo tiempo, enriquecer la tradición anarquista mediante el contacto con su experiencia.*

Esta redefinición identitaria tiene repercusiones sobre *el imaginario anarquista* y esto es importante porque, como bien sabemos, no es generalmente mediante el previo conocimiento de los textos teóricos como los jóvenes se acercan al movimiento anarquista. No es a los escritos de Proudhon o de Bakunin a los que se adhieren, sino a un determinado imaginario; y no es hasta más tarde cuando se leen, eventualmente, los textos canónicos.

De hecho, el imaginario anarquista no ha cesado nunca de enriquecerse integrando, entre otras cosas, los grandes episodios históricos de las luchas contra la dominación, a medida que se iban produciendo en los distintos lugares del mundo. Lo que ha incorporado estos últimos años ha sido, por ejemplo, las barricadas, las ocupaciones y los eslóganes de Mayo del 68 y, después de 1968, una serie de fenómenos tales como la movida anarco-punk (que se desarrolló con fuerza a partir de los años 1980 y que fue un auténtico vivero de jóvenes anarquistas) o como el movimiento okupa, con su peculiar estética y estilo de vida. Son estos elementos los que han continuado nutriendo y espoleando este imaginario.

Sin embargo, son sin duda los grandes episodios internacionales de las luchas contra diversas formas de dominación (que, sin ánimo de exhaustividad, van desde Chiapas en 1994 hasta la Plaza Taksim en 2013, pasando por Seattle en 1999, Quebec, Gotemburgo y Génova en 2001, el campamento *No Borders* en Estrasburgo en 2002, el barrio ateniense de Exarchia desde 2008 ininterrumpidamente hasta la fecha y Madrid, Barcelona o Nueva York en 2011) las que han revitalizado el actual imaginario anarquista. Este imaginario, un tanto diferente del imaginario de los años 1960 que partía, grosso modo, de la Comuna de Pa-

rís, pasaba por los Mártires de Chicago y por la mal llamada Semana Trágica de Barcelona, por los marineros amotinados de Kronstadt y por la *makhnovtchina* de Ucrania, hasta acabar finalmente en la Revolución española, es el imaginario que suscita hoy las adhesiones identitarias de los jóvenes anarquistas. Parece bastante claro que los nuevos elementos que lo constituyen redibujan inevitablemente los contornos de esta identidad.

En resumen, la identidad anarquista contemporánea ya no es del todo la misma que la de antaño. No puede ser la misma porque el imaginario en el que se constituye se alimenta también de las luchas desarrolladas por los movimientos contestatarios actuales, y éstas presentan algunos rasgos diferentes de las antiguas luchas.

Estas nuevas formas de lucha no aparecen por casualidad y no son el resultado de una nueva estrategia política elaborada en algún lugar de modo deliberado. De hecho, son el resultado directo de una recomposición y de una renovación de los dispositivos y de las modalidades de dominación que acompañan los cambios sociales de estas últimas décadas. *Las prácticas de lucha contra la dominación están cambiando al tiempo que cambian las formas de dominación*; y eso es absolutamente normal porque las luchas se ven siempre suscitadas y definidas *por aquello contra lo que se constituyen.* Son las nuevas formas de dominación aparecidas en nuestras sociedades las que engendran las resistencias actuales y les dan la conformación que tienen.

La configuración en red de la sociedad, el paso de lo piramidal a lo reticular y a lo horizontal, el despliegue de las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación (NTIC, de ahora en adelante), todo ello impulsa, por supuesto, la puesta en marcha de nuevas formas de dominación. Sin embargo, también facilita el desarrollo de prácticas subversivas extraordinariamente eficaces que resultan estar en sintonía con las formas organizativas propias del anarquismo.

Son las formas adoptadas por las prácticas de lucha contra las actuales formas de dominación y, más particularmente, las

que desarrollan los nuevos movimientos contestatarios, las que se encuentran incorporadas, en parte, en el anarquismo contemporáneo y las que dibujan un neoanarquismo.

En tanto que se halla en conexión directa con estas luchas, el neoanarquismo participa de su imaginario e incorpora sus rasgos principales a un imaginario anarquista que no puede sino resultar modificado.

2.3. El actual imaginario revolucionario

Uno de los aspectos más llamativos de esta modificación concierne al propio imaginario revolucionario.

En efecto, el valor estimulante e incitador que reviste la insurrección generalizada en el imaginario revolucionario clásico es reemplazado en el imaginario revolucionario neoanarquista por la atracción hacia lo que se podría llamar *la revolución continua e inmediata.* Es decir, la consideración de la revolución como una dimensión que es *constitutiva* de la propia acción subversiva. La revolución se concibe como algo que se encuentra *anclado en el presente* y que no es, por consiguiente, algo que sólo se desea y se sueña como acontecimiento futuro, sino que es *efectivamente vivido.*

Lo revolucionario es la voluntad de romper dispositivos de dominación concretos y situados, es el esfuerzo para bloquear el poder en sus múltiples manifestaciones, y es la acción para crear espacios que sean radicalmente ajenos a los valores del sistema y a los modos de vida inducidos por el capitalismo. Es, por lo tanto, *sobre el presente* y sobre *su transformación, limitada pero radical,* que se pone el énfasis y es, por eso, por lo que se dedican tantos esfuerzos en crear espacios de vida y formas de ser que se sitúen en ruptura radical con las normas del sistema y que hagan surgir nuevas subjetividades radicalmente insumisas.

Hoy se ve claramente, en efecto, que el antiguo imaginario revolucionario vehiculaba la ilusión de un dominio posible de

la sociedad en su conjunto, y que esta ilusión era portadora de inevitables derivas totalitarias que fueron traducidas en actos, en el caso de las políticas que se reivindicaban del marxismo, y que quedaron apenas esbozadas, pero aun así perceptibles, en las que se inspiraban en el anarquismo.

Asimismo, bajo el estandarte de un universalismo que no podía ser otra cosa —como todos los universalismos— que un particularismo enmascarado, ese imaginario escondía una voluntad de disolver las diferencias en el marco de un proyecto que, pretendiendo ser *válido para todos*, negaba en la práctica el legítimo pluralismo de las opciones y de los valores políticos. Finalmente, el tufo mesiánico de una *escatología* que se esforzaba por supeditar la vida a la promesa de vivir, y por justificar todos los sufrimientos y todas las renuncias en nombre de una abstracción, estaba tan profundamente incrustado en este imaginario que bloqueaba el ejercicio de cualquier atisbo de pensamiento crítico.

Actualmente, el rechazo frontal de nuestras inicuas condiciones sociales de existencia permanece intacto, al igual que el deseo de alumbrar unas condiciones radicalmente diferentes. No obstante, el concepto de *revolución* es redefinido profundamente desde una óptica plenamente presentista: se sigue manteniendo la idea de *una ruptura radical,* pero sin ninguna perspectiva escatológica. Al contrario, nada puede ser pospuesto para el día siguiente de la revolución, porque *ésta no se ubica en el porvenir*, sino que tiene sólo el presente por única morada y *se produce en cada espacio y en cada instante que se consigue sustraer al sistema*.

Lo que es nuevo en la actualidad es que esta voluntad de ruptura radical no puede remitir a nada más que a la negativa a obedecer, a la insumisión y al desacuerdo profundo con lo establecido. No se necesita ningún objeto de sustitución para rechazar lo que se nos impone; ninguna *progresión hacia*…, ningún *avance en dirección a*… son requeridos para medir el alcance de los resultados de una lucha. La vara de medir con la que los nuevos

antagonistas evalúan el alcance de sus luchas no es exterior a éstas y no se guía, de ninguna de las maneras, por el camino más o menos largo que las luchas habrían permitido recorrer para acercarse a un objetivo que sobrepasaría el carácter situado, limitado, concreto y particular de las mismas.

Eso es, por ejemplo, lo que se desprende de un texto del Colectivo estadounidense CrimethInc donde se puede leer lo siguiente:

> *Nuestra revolución tiene que ser inmediata y alcanzar la vida cotidiana [...] Debemos procurar, primeramente y ante todo, modificar el contenido de nuestra existencia en un sentido revolucionario, en lugar de orientar nuestra lucha hacia un cambio histórico y universal que no alcanzaremos a ver en toda nuestra vida.*

Parece bastante evidente que las nuevas luchas se afanan, ante todo, por multiplicar y diseminar los focos de resistencia contra unas injusticias, unas imposiciones y unas discriminaciones muy concretas y claramente situadas. Es, quizás, esta diseminación la que explica la gran diversidad que caracteriza hoy un movimiento fragmentado en una multiplicidad de corrientes que van del anarquismo verde al insurreccionalismo, del primitivismo a las anarka-feministas y al movimiento anarco-punk, del antiespecismo y del veganismo al autodenominado anarquismo organizado —de tipo comunista libertario, por lo general—; sin olvidar que el anarcosindicalismo goza todavía de una fuerte implantación en un país como España, donde cuenta con dos organizaciones principales que representan, a grosso modo, las dos corrientes tradicionales dentro del anarcosindicalismo español.

Sea como sea, no es sólo que la perspectiva de una transformación global que haga nacer una nueva sociedad ya no constituye, actualmente, el nervio que dinamiza y que orienta las luchas. Es, además, que las luchas que pretenden ser globales o *totalizantes* inspiran, más bien, cierto recelo porque son vistas como

tendentes a reproducir, más tarde o más temprano, aquello mismo que pretenden combatir. En efecto, si el capitalismo y los dispositivos de dominación tienen necesidad, imperativamente, de incidir sobre *la totalidad de la sociedad* es porque sólo pueden funcionar en un contexto donde ningún fragmento de ésta —ni el más ínfimo, ni siquiera sus intersticios— tenga la posibilidad de escapar de su control. En cambio, las resistencias se apartarían fatalmente de su propia razón de ser si pretendiesen moldear la sociedad en su totalidad y en todos sus aspectos. Se trata, pues, de atacar las implantaciones y las manifestaciones locales de la dominación, renunciando a afrontarla sobre un plano más general que exigiría recursos *de parecida potencia y de semejante naturaleza* a aquellos que utiliza el propio sistema para controlar el conjunto de la sociedad.

Por ello, aunque se siga intentando reagrupar tantas fuerzas y voluntades como sea posible, la construcción de grandes organizaciones sólidamente estructuradas y ancladas en un determinado territorio ya no forma parte de las actuales agendas subversivas. Al contrario, se vela por preservar la fluidez de las redes que se constituyen y se evita que cristalicen unas coordinaciones demasiado fuertes que sólo presentan la apariencia de la eficacia y que acaban siempre por esterilizar las luchas. Esta fluidez se enfatiza especialmente en la orientación insurreccionalista, inspirada en su origen por el anarquista italiano Alfredo Bonanno, pero que, desde entonces, ha evolucionado y se ha diversificado. Recordemos que los insurreccionalistas preconizan cuatro grandes tácticas: la deserción —*exodus*— consistente en huir de los lugares donde existen prácticas de dominación jerárquica; el sabotaje; la ocupación de espacios —calles, locales, edificios oficiales, etc.— y, finalmente, la articulación de dos tipos de espacios teorizados por Hakim Bey: las TAZ (Zonas Temporalmente Autónomas) y las PAZ (Zonas Permanentemente Autónomas). Aunque critican con virulencia las organizaciones anarquistas clásicas, proponiendo estructuras organizativas mucho más laxas, fluidas e informales y privilegiando la creación de pequeños grupos autónomos sobre la base de relaciones afinitarias, los insurreccionalistas siguen reivindicando una idea de revolución que tiene ciertas resonancias tradicionales.

2.4. La construcción del presente y el anarquismo constructivo

El énfasis que el anarquismo contemporáneo pone sobre la transformación del presente y sobre la redefinición de la revolución como una realidad que no nos espera al final del camino recorrido por las luchas, sino que acontece en el seno mismo de las luchas actuales y de las formas de vida que éstas suscitan, no es ajeno a su actual éxito.

En efecto, para ser coherente con su apuesta por el presente, el anarquismo se ve emplazado a ofrecer, en el marco de la realidad actual, unas *realizaciones concretas* que permitan vivir ya, aunque sólo sea parcialmente, en otra sociedad, tejer otras relaciones sociales y desarrollar otro modo de vida. Esas realizaciones van desde los espacios autogestionados hasta las redes de intercambios y de ayuda mutua, pasando por los espacios okupados y por todo tipo de cooperativas.

Es, efectivamente, con hechos concretos y no con cheques extendidos sobre el porvenir cómo se pagan las promesas de la revolución, y ello seduce intensamente a una parte de las personas que rechazan la sociedad actual. Por lo tanto, es también porque el anarquismo ofrece un conjunto de realizaciones concretas que transforman el presente y que permiten transformarse a uno mismo, que experimenta hoy un innegable éxito en determinados sectores de la juventud.

Luchar ya no consiste sólo en denunciar, oponerse y enfrentarse, es también *crear, aquí y ahora, unas realidades diferentes*. Las luchas tienen que producir resultados concretos sin dejarse condicionar por esperanzas ubicadas en el futuro. Aprender a luchar sin ilusiones respecto al futuro nos conduce a situar todo el

valor de la lucha en sus propias características. Es en la realidad misma de las luchas, en sus resultados concretos y en sus planteamientos específicos donde radica todo su valor, y éste no debe buscarse en lo que se halla fuera de ellas mismas: por ejemplo, en tal o cual objetivo final que las dotaría de legitimidad.

Se trata, por consiguiente, de arrancar espacios al sistema para desarrollar experiencias comunitarias que tengan un carácter transformador, porque sólo cuando una actividad transforma realmente y radicalmente una realidad —aunque sólo sea de modo provisional y parcial— es cuando se establecen las bases para ir más allá de una mera —aunque siempre necesaria— oposición al sistema, creando una alternativa concreta que lo desafía de facto. Es éste un planteamiento que ya preconizaba Proudhon cuando dudaba de las virtudes de la destrucción y de la oposición, y cuando hacía énfasis en la construcción de alternativas. Es también lo que propugnaba Colin Ward en los años 1970 cuando, anticipándose a ciertas posiciones neoanarquistas, decía que el anarquismo, lejos de ser negación, era construcción aquí y ahora de alternativas que obedecen a otros principios que los de la dominación. Es, finalmente, lo que proclamaba Gustav Landauer al principio del último siglo cuando escribía esta frase que ya he mencionado en el preámbulo: «El anarquismo no es una cosa del futuro sino del presente: no es una cuestión de reivindicaciones sino de vida».

Es preciso, en consecuencia, actuar sobre un medio que transformamos, al tiempo que esto permite que nos transformemos a nosotros mismos modificando nuestra subjetividad. Esto se consigue creando vínculos sociales diferentes, construyendo complicidades y relaciones solidarias que dibujan, en la práctica y en el presente, una realidad diferente y una vida otra. Como dice la revista francesa *Tiqqun*: «se trata de establecer modos de vida que sean, en sí mismos, modos de lucha». Por supuesto, nada de todo esto es completamente nuevo, y se puede relacionar, en parte, con los *lieux de vie* —lugares de vida— creados por los anarquistas individualistas de finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX.

Las críticas hacia estos planteamientos también vienen de lejos. Está claro, en efecto, que el sistema no puede tolerar un *afuera* respecto de sí mismo y que no puede aceptar que determinados fragmentos de la sociedad escapen a su control. Por lo tanto, resultaría absurdo pensar que *los espacios sustraídos al sistema* puedan proliferar de forma suficientemente importante como para subvertirlo y desmantelarlo progresivamente. Los islotes de libertad constituyen un peligro y el sistema enseña sus garras mucho antes de que crezca la amenaza. Esto marca los límites de las pretensiones de cambiar la sociedad mediante la creación de *otra sociedad* en el seno de la que ya existe.

Es cierto que esta constatación invalida el exceso de confianza depositado en la dimensión constructiva del anarquismo, pero no merma, para nada, su interés. El sistema no puede controlarlo todo en permanencia y en su totalidad, y de la misma forma que las luchas son posibles porque encuentran y abren espacios que escapan, en parte y durante un tiempo, al estricto control del sistema, también los espacios sustraídos al sistema por las realizaciones concretas del anarquismo pueden subsistir durante un tiempo más o menos prolongado.

Esto es importante porque, como bien sabemos, además de oprimir, de reprimir y de doblegar a los seres humanos, los dispositivos y las prácticas de dominación siempre constituyen *modos de subjetivación* de los individuos: moldean su imaginario, sus deseos y su forma de pensar para conseguir que respondan, libre y espontáneamente, a lo que las instancias dominantes esperan de ellos. Es por eso que no podemos cambiar nuestros deseos si no cambiamos la forma de vida que los produce, y de ahí la importancia de crear unas formas de vida y unos espacios que permitan construir *prácticas de des-subjetivación*. En definitiva, se trata, hoy como en tiempos pasados, de producir una subjetividad política que sea radicalmente rebelde al tipo de sociedad en la que vivimos, a los valores mercantiles que la constituyen y a las relaciones de explotación y de dominación que la fundan.

No es infrecuente oír decir a los neoanarquistas, con acentos bastante foucaultianos, que se trata de transformarse a uno mismo, de modificar nuestra actual subjetividad, de *inventarnos a nosotros mismos fuera de la matriz que nos ha conformado*. Pero, cuidado, esto no remite a una práctica puramente individual porque resulta obvio que es en la relación con los demás, en el tejido relacional, en las prácticas colectivas y en las luchas comunes donde se encuentran los materiales y las herramientas para efectuar este trabajo de uno mismo sobre uno mismo.

Casualmente, la importancia que revisten hoy las prácticas de des-subjetivación pone directamente en cuestión la famosa dicotomía que Murray Bookchin estableció, a mediados de los años 1990, entre el *anarquismo social* y el *anarquismo estilo de vida,* porque ambos tipos de anarquismo, lejos de ser opuestos, están de hecho íntimamente ligados. En efecto, la necesaria construcción de una subjetividad diferente a través de las luchas, tanto si tienen una perspectiva global como local, implica que no hay *anarquismo social* que no conlleve fuertes componentes existenciales y que no existe *anarquismo estilo de vida* que no esté impregnado de componentes sociales. Pese a ello, a menudo se dice que, al contrario de lo que sucede con las revueltas ancladas en la cuestión social, las revueltas calificadas como *existenciales* son de una total inocuidad para el sistema porque, aunque desbordan la esfera estrictamente privada, no dejan de quedar confinadas en espacios reducidos que no pueden perturbar la buena marcha del sistema.

Sin embargo, esto no es exactamente así. Si el anarquismo, que es también —sobre todo, dirían algunos— una manera de ser, un modo de vivir y de sentir, una forma de sensibilidad y, por lo tanto, una opción claramente existencial, representa un problema para el sistema es, en parte, porque opone una fuerte resistencia, no sólo frente a sus intimidaciones represivas, sino, sobre todo, frente a sus maniobras de seducción y de integración. En efecto, pese a las evidentes excepciones, ocurre con bastante frecuencia que quienes han sido marcados profundamente por su experiencia anarquista permanecen *irrecuperables* para siempre. Al mantener viva su irreductible alteridad respecto al sistema, representan obviamente un peligro para éste. No es tan sólo que lo desafían en permanencia con su mera existencia, sino que también sirven de relevo para que nazcan nuevas sensibilidades rebeldes. Esto guarda cierta relación con lo que me decía Christian Ferrer, un buen amigo y filósofo anarquista que vive en Argentina: «el anarquismo no se enseña y tampoco se aprende en los libros —aunque éstos pueden ayudar—, sino que se propaga por contagio; y cuando alguien se contagia, las más de las veces es para siempre».

Entiendo, pues, que el *anarquismo social*, también denominado *anarquismo organizado,* y el *anarquismo estilo de vida* se implican mutuamente. Esto es efectivamente así en la medida en que, por una parte, el desafío que representa la adopción de un estilo de vida diferente del que preconiza el sistema establecido y la negativa a participar de sus normas y de sus valores constituye una forma de lucha que corroe su pretensión de hegemonía ideológica y que genera conflictividad social, cuando el sistema toma medidas normalizadoras o cuando los disidentes desarrollan actividades de hostigamiento. En cualquier caso, el anarquismo estilo de vida produce efectos de cambio social que, a veces, pueden ser notables.

Por otra parte, es obvio que nadie puede luchar por la emancipación colectiva y comprometerse con las luchas sociales sin que eso afecte profundamente su estilo de vida y su forma de ser. Resulta, además, que las dos formas de anarquismo coinciden frecuentemente sobre el terreno de las luchas concretas. Esto no impide que determinados sectores del movimiento anarquista se esfuercen en levantar barreras entre estas dos formas de practicar el anarquismo. Es porque estoy convencido de que estas barreras debilitan el anarquismo por lo que me gustaría argumentar aquí brevemente contra quienes se esfuerzan en consolidarlas.

En general, quienes son catalogados, la mayoría de las veces en contra de su voluntad, como partidarios del anarquismo estilo

de vida —entre los cuales englobaría a la mayoría de los neoanarquistas— se muestran poco beligerantes con la diferenciación de las corrientes ideológicas libertarias y se sienten poco interesados por las luchas intestinas en el seno del movimiento. Son más bien los partidarios del anarquismo social o del anarquismo organizado —que se solapa, en buena medida, con las orientaciones comunistas libertarias— quienes pugnan por extender su radio de influencia en el seno del movimiento y confinar en sus márgenes a los anarquistas «estilo de vida». Son, por lo tanto, sus argumentos los que me gustaría discutir aquí, pero no sin precisar previamente ciertos puntos para evitar malentendidos.

Es obvio que el anarquismo, «sin adjetivos», sólo es sostenible como tal anarquismo si se compromete con la justicia social y con la libertad entre iguales. No solamente debe denunciar la explotación y las desigualdades sociales, sino que, además, debe luchar contra ellas de forma tan eficaz como sea posible; debe estar presente entre quienes se comprometen en estas luchas y debe intentar expandir su influencia entre quienes se encuentran más directamente afectados por las injusticias del sistema. Nada que decir, por consiguiente, en contra de los esfuerzos que despliegan ciertos anarquistas para organizarse específicamente con el fin de contribuir a desarrollar mejor estas luchas, bien al contrario. No obstante, también es obvio que el anarquismo social, u organizado, vehicula, con demasiada frecuencia, unas prácticas y unos supuestos políticos que lo alejan subrepticiamente de sus raíces libertarias. Ya sea porque adopta estructuras insuficientemente horizontales —si no sobre el papel, sí en la práctica— o porque se deja tentar por cierto vanguardismo, o también porque es proclive a desarrollar practicas sectarias, entre otras cosas.

El capitalismo es, por supuesto, nuestro enemigo más directo y no hay que darle respiro. La lucha contra él constituye una exigencia irrenunciable para el anarquismo. Sin embargo, considerando la diversidad de tipo cultural, o de otra índole, que caracteriza a los más de siete mil millones de seres humanos que pueblan la Tierra, es poco razonable pensar que nuestros valores y nuestros modelos sociales pueden llegar a recoger las preferencias de la mayoría. Las perspectivas *totalizantes* no nos valen, por lo tanto, ni en el marco del vasto «mundo mundial», por supuesto, ni tampoco en el marco de una sociedad particular. Si no queremos resucitar las ilusiones escatológicas debemos admitir que, quienes nos comprometemos en los combates en favor de la emancipación, jamás conoceremos el éxito final de estos combates, ni el advenimiento del tipo de sociedad con la que soñamos. Lo que llegaremos a conocer será, tan sólo, la experiencia de esas luchas y de sus resultados nunca definitivos. Por consiguiente, anarquismo social o no, anarquismo organizado o no, es, en última instancia, por *la modificación del presente* —una modificación necesariamente local y parcial— que tenemos que apostar, haciendo oídos sordos a los cantos de las sirenas totalizantes y abandonando las ilusiones escatológicas.

Si no se puede instaurar el comunismo libertario generalizado, ni anarquizar la humanidad entera ni tampoco una sociedad particular, ¿qué puede pretender el anarquismo y qué nos queda?

Pues bien, aun así, nos sigue quedando la lucha contra la dominación en sus múltiples facetas y esto incluye, por supuesto, la dominación en el ámbito económico, aunque la desborde ampliamente. Nos queda también la transformación del presente, siempre localizada y parcial, pero radical, y esto incluye también nuestra propia transformación. Y nos queda, finalmente, la salida de nuestro confinamiento y de nuestro gueto para actuar junto a los demás, no para convencerlos, sino aceptándolos; no por una preocupación estratégica, sino *por principios*.

¿Actuar con los demás? Pues sí, compañeros y compañeras que lucháis en el seno del anarquismo que se proclama «organizado». Actuar con los demás como lo hacéis a menudo, y eso os honra, también significa actuar con los anarquistas que no se alistan bajo la bandera de las organizaciones que se reivindican del «anarquismo social» pero que, lejos de refugiarse en la

esfera de lo privado, también están comprometidos con las luchas radicales. De hecho, como suele ocurrir casi siempre con las dualidades, la dicotomía sugerida por Bookchin deforma la realidad porque no hay *dos categorías* de anarquismo sino *un continuo*. Encontramos, en un extremo, un anarquismo estilo de vida replegado sobre sí mismo y totalmente indiferente ante las luchas sociales, mientras que, en el otro extremo, se encuentra un anarquismo social impermeable a todo lo que no sea la lucha social contra el capital. Entre estos dos extremos se despliega una extensión donde todas las dosificaciones entre los dos tipos de anarquismo están representadas.

Lo que crea la dicotomía, por la sencilla razón de que sólo deja abiertas dos posibilidades, es la eventualidad de *pertenecer o no* a una organización determinada. Pero si la dicotomía se origina en ese hecho, es obvio que no puede servir para decir que el «anarquismo social» se encuentra en un lado y que lo que se encuentra en el otro no es social.

La misma puntualización se puede aplicar a la expresión «anarquismo organizado». No hay un anarquismo organizado, por un lado, y otro que no lo sea, por otro lado. Es obvio que *hay que organizarse* y que el desarrollo de cualquier tipo de actividad colectiva exige siempre alguna forma de organización, así como el despliegue de cierta actividad organizativa, aunque sólo sea para editar unas hojas o para debatir sobre un tema. Por lo tanto, la cuestión no es si hay que organizarse o no, sino *¿cómo organizarse*? Y la respuesta es que, para saber cómo organizarnos, hay que saber *¿para qué nos queremos organizar*? Esto condiciona la forma de la organización.

El modelo tradicional presupone la creación de una estructura permanente, estable y englobante, articulada en torno a unas bases programáticas y a unos objetivos comunes de carácter suficientemente general para que la estructura disponga de una perspectiva temporal amplia. Se trata de un modelo que congenia mal con las actuales condiciones sociales y que ha perdido buena parte de su eficacia, en unos tiempos situados bajo el signo

de la velocidad y caracterizados por la rapidez de los cambios. La realidad actual exige modelos mucho más flexibles, más fluidos, orientados por simples propósitos de *coordinación* para llevar a cabo tareas concretas y específicas. En la medida en que, para ser eficaz, la forma de la organización debe adecuarse a la naturaleza de las tareas y de los objetivos para los que se crea, y en la medida en que éstos son diversos y, a veces, variables y transitorios, es una *multiplicidad de formas organizativas* las que deben coexistir de manera tan complementaria como sea posible, no dudando en desaparecer o en transformarse al ritmo de los cambios y de los acontecimientos sociales.

La cuestión de la organización debería, probablemente, ser repensada y resignificada al estilo de lo que ha ocurrido con el concepto de revolución, no para pregonar la ausencia o la inutilidad de la organización, sino para renovar su concepto, sus formas y sus prácticas. Está claro que la fascinación ejercida actualmente, en ciertos sectores militantes, por el antiguo modelo de la organización —enarbolado como panacea para incrementar la eficacia y la difusión del anarquismo— no facilita, en absoluto, este cometido. Los esfuerzos dedicados a la construcción de una organización anarquista y la prioridad concedida a esa tarea desvían de otras tareas enfocadas más directamente hacia las luchas, y alimentan la ilusión de que las dificultades que aquejan a las luchas actuales se deben, principalmente, a la ausencia de una gran organización libertaria y que desaparecerán tan pronto como ésta vea la luz.

La preocupación por organizarse y la actividad organizativa deben ser constantes para que se puedan desarrollar actividades colectivas. Sin embargo, esto es bien distinto del empeño por *construir una organización*. Es por eso que el uso de la expresión «anarquismo organizado» es engañoso. Esta expresión se refiere, en realidad, al anarquismo encuadrado en una organización de tipo clásico o al anarquismo volcado en el empeño por construir tal organización y sugiere que, por muy organizados que estén determinados grupos o colectivos anarquistas para desempeñar

tareas concretas y específicas, éstos no forman parte del anarquismo organizado.

Expresión engañosa pero también peligrosa porque introduce, como casi todas las dicotomías, una disimetría valorativa y *una jerarquización* entre los dos polos de la dualidad creada. De este modo, puesto que el hecho de organizarse constituye, obviamente, un valor positivo, el anarquismo válido es el anarquismo organizado y el otro tipo de anarquismo es menospreciable. Evidentemente, la diferencia entre ellos no pasa por estar organizado o no, *ambos lo están*, sino porque uno se enmarca en *una* determinada organización o busca construirla y el otro no. Pero, claro, si las cosas se dijeran así, se perdería el efecto valorativo y jerarquizante que emana de la expresión «anarquismo organizado», y se debilitaría el llamamiento a construir «la organización».

Mi forma de tratar esta cuestión no debe interpretarse como un alegato en pos de un anarquismo encerrado en la esfera individual y reacio a toda acción organizada. En efecto, cuestionar la dicotomía creada por la referencia al anarquismo social y al anarquismo organizado no significa que el anarquismo no deba conseguir *una proyección social* y, más precisamente, *una proyección en los movimientos sociales*. Si el anarquismo ha resurgido en la actualidad es, precisamente, porque ha estado presente en las grandes movilizaciones populares de este principio de siglo; y es obvio que si el anarquismo quiere tener algún tipo de vigencia debe impregnar unos movimientos sociales tan amplios como sea posible —como ya lo hizo, por ejemplo, el anarquismo español hasta el final de los años treinta—. Esto implica, claro está, que esos movimientos no pueden estar compuestos principalmente por anarquistas, ni deben ser específicamente anarquistas. Esa impregnación libertaria, debida a la presencia de militantes anarquistas, así como de personas y colectivos que *actúan de forma libertaria*, aunque no se definan como tales, se puede observar más recientemente en las multitudinarias movilizaciones que no cesan de amplificarse y de radicalizarse en Francia, desde 2008 hasta hoy, contra la construcción de un aeropuerto en Notre-Dame-des-Landes, en Bretaña, o en las movilizaciones contra los desahucios en España.

Si el anarquismo contemporáneo cambia es, precisamente, porque se encuentra implicado, *con otros colectivos,* en las luchas actuales y porque incorpora a su propio bagaje las principales características de esas luchas. Como se halla en sintonía con esas luchas, el neoanarquismo participa de su imaginario e incorpora algunos de sus aspectos en un imaginario anarquista que no puede sino verse modificado. En definitiva, el anarquismo que cambia es *el anarquismo que lucha* y que lucha en *el presente*.

Como ya he indicado, «neoanarquismo» es la expresión que me ha parecido más cómoda para referirme al cambio experimentado por buena parte del actual anarquismo; sin embargo, esta expresión puede contribuir a enmascarar ciertas *continuidades* con el anarquismo de épocas anteriores. En realidad, el neoanarquismo reencuentra y reformula unas características del anarquismo que, si bien es cierto que habían prácticamente desaparecido tras la derrota de la Revolución de 1936, también es verdad que habían marcado el anarquismo durante el primer tercio del siglo XX, sobre todo en España. Así, por ejemplo, la voluntad de *transformar el presente* y de *transformarse a uno mismo* sin esperar la llegada de la revolución; o el esfuerzo por construir alternativas concretas al sistema en múltiples campos —tales como la educación o la producción— o, también, el afán por arrancar espacios al sistema donde poder desarrollar otros modos de vida… fueron aspectos que estuvieron constantemente presentes desde finales del siglo XIX y el primer tercio del siglo XX en distintos países, si bien adquirieron una intensidad espectacular en España tras el 19 de julio de 1936.

Es bastante probable que exista una relación entre el actual resurgir del anarquismo y que éste se haya *reencontrado* con unos principios que posibilitaron su fuerza en sus momentos de mayor vigor. Ahora bien, los términos «reencontrar» o «reinventar» no deberían ser infravalorados, porque, en efecto, no se trata de *una mímesis*, de una mera reproducción por imitación,

sino de que estos antiguos principios se construyen en el marco de un nuevo contexto que les imprime ciertas características diferentes. Las continuidades y las similitudes existentes no restan ni un ápice de su valor al proceso de *reinventar* y de *reformular por uno mismo,* en lugar de simplemente repetir, reproducir o recibir en herencia.

3. Las razones del resurgimiento/renovación del anarquismo

Si el anarquismo está resurgiendo con fuerza en el amanecer del siglo XXI es, sin duda, porque algunos de los cambios que nuestras sociedades han experimentado a lo largo de las últimas décadas sintonizan con algunas de sus características y porque se ha establecido, en consecuencia, una especie de concordancia entre determinados aspectos de la realidad y ciertos aspectos del anarquismo. Dicho de otra manera, si algunas de las características de los cambios sociopolíticos, tecnológicos y culturales contemporáneos favorecen el despliegue de ciertas prácticas anarquistas es porque existe cierto isomorfismo entre dichas características y esas prácticas. Es, por consiguiente, en la intersección, en el encuentro o, mejor, en la interacción entre estos dos elementos —es decir, entre, por una parte, los cambios acaecidos y, por otra parte, el anarquismo; pero no en el uno o en el otro considerados por separado— que se deben buscar las razones de este resurgimiento. Es en el bucle que forman el anarquismo con los cambios recientemente acaecidos donde se encuentra el secreto de que éste vuelva a cabalgar.

Así, por ejemplo, si consideramos los cambios de tipo tecnológico, está claro que paralelamente al innegable peligro que re-

presentan para nuestras libertades, las NTIC también favorecen la horizontalidad de las decisiones, de los intercambios y de las relaciones, a la vez que incrementan las posibilidades de autoorganización y que permiten la rápida propagación de iniciativas locales, por no mencionar más que algunos de los efectos de estas tecnologías que van totalmente en sentido de lo que preconiza o requiere el anarquismo.

Asimismo, si consideramos los cambios sociopolíticos, resulta que la expansión y la creciente sofisticación de los procedimientos de control y de ejercicio del poder que se aplican sobre aspectos cada vez más numerosos de nuestra vida cotidiana, muestran que el anarquismo estaba totalmente en lo cierto al insistir en la importancia de los fenómenos del poder, y esto contribuye a aumentar su credibilidad. Además, esta proliferación de las intervenciones microscópicas del poder multiplica las ocasiones de desplegar prácticas de resistencia contra la dominación, como preconiza el anarquismo. Otros cambios, más circunstanciales, tales como la caída del Muro de Berlín en 1989 y el derrumbamiento de la URSS, también han desempeñado un papel facilitador en el desarrollo del anarquismo. En efecto, estos acontecimientos ponían punto final a la hegemonía marxista en la impugnación del capitalismo y desbloqueaban la búsqueda de otras referencias para orientar las políticas radicales contemporáneas.

Por fin, si contemplamos los cambios culturales, observaremos que la crisis de la ideología legitimadora de la modernidad y, especialmente, el cuestionamiento de sus presupuestos esencialistas —que negaban la posibilidad de la libertad—, así como la quiebra de sus perspectivas escatológicas —que sacrificaban el presente en beneficio del futuro— y la crítica de sus pretensiones totalizantes —que trituraban las singularidades y la diversidad—, no podían sino reforzar, de rebote, ciertos presupuestos anarquistas.

Antes de desarrollar estos temas, conviene que nos detengamos unos instantes sobre el hecho de que no se trata tan sólo de un resurgir del anarquismo, sino, simultáneamente, de su renovación.

3.1. Resurgimiento y renovación en una misma entrega

El resurgimiento y la renovación del anarquismo se producen *al unísono*. Esta concomitancia no tiene nada de sorprendente porque resulta que el resurgir que constatamos actualmente sólo es posible porque el anarquismo se renueva y consigue, de esta forma, *engancharse* a las nuevas condiciones que definen la época actual. En efecto, si no se renovase, por mucho que las actuales condiciones le fuesen favorables, no podría resurgir. No podría hacerlo por la sencilla razón de que estas condiciones favorables son, al mismo tiempo, condiciones *novedosas*, es decir, *inéditas* en el recorrido que el anarquismo ha efectuado hasta aquí. Es preciso, por lo tanto, que éste cambie para adaptarse a las nuevas condiciones e integrar la novedad que aparece en su recorrido. El hecho mismo de que resurja actualmente indica, en principio, que ha conseguido llevar a cabo la suficiente renovación para conectar con los cambios que se han producido en su entorno. Por lo tanto, *renovación como condición necesaria para que su resurgir sea posible,* pero, al mismo tiempo, dado que este resurgimiento se articula sobre la necesaria adaptación a condiciones novedosas, no puede sino reforzar, a su vez, la renovación que lo ha hecho posible. Esto significa que *el resurgir del anarquismo actúa como una condición necesaria para que su renovación sea posible.*

Resurgimiento y renovación toman la forma de un bucle que se retroalimenta en un movimiento continuo y que evoca el que ya he mencionado a propósito de la interacción entre las características del anarquismo y las de determinados cambios sociales. Aplaudir el resurgir del anarquismo y lamentar, al mismo tiempo, que se aleje de sus formas tradicionales —como lo hacen algunos anarquistas e, incluso, algunas corrientes del anarquismo— constituye, por lo tanto, una contradicción que sólo aparece con claridad cuando se capta la relación que une estos dos aspectos. Aquí también se impone una elección, porque el anarquismo no hubiese podido resurgir si hubiese permanecido

invariable. Oponerse a su renovación es actuar, inevitablemente, contra su reaparición.

Sin olvidar un sólo instante que resurgimiento y renovación son elementos mutuamente inseparables, voy a escindirlos, tan sólo a fines de exposición, presentando, en primer lugar, algunas consideraciones sobre la renovación del anarquismo y prosiguiendo con su resurgimiento.

3.2. Las razones de la renovación del anarquismo

3.2.1. El anarquismo como realidad constitutivamente cambiante

La renovación del anarquismo se explica, básicamente, porque se trata de un tipo de realidad *constitutivamente* cambiante, y no sólo *coyunturalmente* cambiante.

En efecto, en la medida en que se encuentra inmerso en el flujo del tiempo histórico, el anarquismo, como cualquier otra corriente de pensamiento, incorpora necesariamente algunos de los nuevos elementos que se producen en su seno y se ve modificado, por consiguiente, de manera más o menos importante. En este sentido, que el anarquismo cambie en el transcurso del tiempo no pasa de constituir una evidencia que no tiene nada de misterioso, y sería más bien su total invariancia la que sería totalmente insólita.

Sin embargo, el anarquismo no se limita a experimentar modificaciones *coyunturales,* fruto de los avatares históricos, sino que es una realidad *constitutivamente* cambiante. Esto significa que el cambio se encuentra *directamente inscrito* en su modo de constitución y en su modo de existencia. En consecuencia, si el cambio define la *manera de ser* del anarquismo, éste *no podría seguir siendo lo que es si no variase.*

Dicho de otra manera, *el anarquismo es necesariamente cambiante* porque su inmutabilidad contradeciría *el tipo de realidad*

que es. Esta modalidad de ser no carece de consecuencias porque, por ejemplo, si es cierto lo que aquí adelanto, entonces no hay nada más alejado del anarquismo que concebirlo como una entidad intemporal, inalterable, inmutable, definida de una vez por todas; y esto recusa, inmediatamente, toda pretensión de velar por su pureza originaria y toda veleidad de instituirse como guardianes del templo.

Las razones que hacen que el anarquismo sea *constitutivamente* cambiante descansan, principalmente, sobre *la simbiosis entre la idea y la acción* que marca el pensamiento y las prácticas anarquistas.

Como Proudhon y Bakunin han expuesto claramente, *la idea* tiene tanto un origen como un valor *práctico*, nace en *un contexto de acción* y está encaminada a producir efectos prácticos a través de la acción que, a su vez, suscita. En este sentido, el anarquismo, al contrario del marxismo, no es principalmente un conjunto de textos analíticos y programáticos que tienen el cometido de guiar la acción, sino un conjunto de prácticas en cuyo seno se manifiestan ciertos principios. Unos principios que se constituyen por lo tanto mediante la acción, que nacen de ella y que, a su vez, la orientan.

La simbiosis entre *la idea* y *la acción* es la que se halla en el origen del carácter *constitutivamente* cambiante del anarquismo. Esto se comprende muy fácilmente en cuanto nos detenemos un instante en lo que caracteriza la acción. En efecto, está claro que, lejos de producirse en el vacío o en lo abstracto, toda acción se encuentra necesariamente insertada en un contexto histórico. Como todo contexto histórico es, necesariamente, específico y singular —precisamente porque es histórico—, la acción que se desarrolla en su seno no puede ser, ella también, sino específica y singular y, por lo tanto, modificarse en función de las variaciones que experimenta forzosamente ese contexto histórico. Un contexto histórico que, tras cada uno de los cambios que experimenta, es nuevamente singular y específico y exigirá, en consecuencia, que las acciones que se desarrollen

en su seno también lo sean, si pretenden producir algún tipo de efecto.

Por supuesto, como en el anarquismo la acción y la idea se encuentran íntimamente ligadas, los cambios que experimenta la acción producen, a su vez, cambios en el contenido conceptual que ésta produce, al tiempo que resulta de él.

En definitiva, no ser constitutivamente cambiante significaría, pues, para el anarquismo romper este vínculo tan particular entre la idea y la acción que constituye uno de sus elementos formativos, y nos encontraríamos, entonces, ante algo que sería cualquier cosa salvo anarquismo.

El anarquismo no preexiste a las prácticas que lo instituyen y no puede sobrevivir, salvo como curiosidad histórica, a las prácticas que lo producen constantemente. No puede hacerlo porque no es algo que inspira y activa estas prácticas, que está latente bajo ellas, ya que no es otra cosa que *estas prácticas en sí mismas* y los principios que resultan de ellas.

3.2.2. Formación del anarquismo en las luchas contra la dominación

El anarquismo puede definirse, entre otras maneras, como *lo que contradice la lógica de la dominación, sea cual sea el plano donde ésta se despliegue*. Es, por lo tanto, en el seno de las prácticas de lucha contra la dominación donde se engendra. Este hecho indica, una vez más, que es, necesariamente, evolutivo. En efecto, estas prácticas antagonistas no pueden sino transformarse a medida que, en el transcurso de la historia y con los cambios sociales que la acompañan, se modifican y se recomponen los dispositivos y las modalidades de la dominación.

Si es cierto que las luchas no nacen espontáneamente del vacío, sino que son siempre suscitadas y definidas por aquello mismo *contra lo que* se constituyen, se desprende, entonces, que son *las nuevas formas de dominación* surgidas en nuestra sociedad las que inspiran las actuales resistencias y les dan su forma. Dicho de otra manera, los movimientos antagonistas ni se inventan a sí mismos ni tampoco crean aquello a lo que se oponen y contra lo cual se constituyen; tan sólo inventan *las formas de oponerse* a estas realidades. Así, por ejemplo, es porque los dispositivos de dominación adoptan actualmente formas reticulares por lo que las resistencias también las adoptan.

En otras palabras, *aquello contra lo que lucha el anarquismo se modifica* y, consecuentemente, las formas de lucha también se modifican dando lugar a nuevas experiencias y a nuevos planteamientos que, al incorporarse al anarquismo, lo hacen evolucionar.

Asimismo, también hay que tener en cuenta que las nuevas condiciones sociales no modifican, tan sólo, los dispositivos de dominación y las correspondientes prácticas de lucha, sino que producen, también, modificaciones en el tejido simbólico y en la esfera cultural. Por una parte, suscitan nuevos discursos legitimadores que son necesarios para sostener los nuevos dispositivos de dominación, pero, por otra parte, también suscitan nuevos análisis y nuevos discursos antagonistas que enriquecen el pensamiento crítico. Es decir, una modalidad del pensamiento que, en palabras de Foucault, pone en cuestión todas las formas de la dominación, y en cuyo seno se encuentran, pese a las enormes diferencias que les separan, tanto Castoriadis, como Deleuze, Foucault o Chomsky, entre otros.

En tanto que esta modalidad del pensamiento constituye, ella también, una forma de lucha contra la dominación, se aproxima y bordea un anarquismo que no puede evitar encontrarla, recibir su influencia y, por lo tanto, cambiar, al integrar en su propio discurso algunas de las formulaciones del pensamiento crítico contemporáneo, como veremos cuando abordemos el capítulo dedicado al postanarquismo.

En definitiva, la única forma de volver el anarquismo invariante, fijo e inmóvil consiste en arrancarlo del medio donde vive y embalsamarlo o momificarlo, porque el anarquismo vivo sólo respira en la fluidez del cambio que lo anima y que hace que,

como he dicho anteriormente, no sea en cada momento «ni totalmente el mismo ni totalmente otro». Es una modalidad de ser constitutivamente cambiante y cuyo modo de existencia consiste, por consiguiente, en encontrarse en un perpetuo devenir.

3.3. Las razones del resurgir del anarquismo

Entre los cambios que favorecen el auge del anarquismo sólo mencionaré aquí los que están relacionados con el desarrollo de las NTIC y, por otro lado, los que resultan de la actual proliferación de las relaciones de poder y de los efectos de la dominación.

3.3.1. NTIC, movilizaciones colectivas y autoinstitución de un nuevo sujeto político

Pese a que contienen evidentes aspectos liberticidas, es obvio que las NTIC también permiten la constitución de un medio favorable al desarrollo de las prácticas anarquistas, facilitando la horizontalidad, la autoorganización y el ejercicio de la democracia directa, a la vez que estimulan la creatividad colectiva y que propician la acción directa.

Un rápido examen de las movilizaciones populares que están teniendo lugar estos últimos años nos muestra que el uso de las NTIC les imprime unas características que favorecen el auge del anarquismo. Así, por ejemplo, la extraordinaria rapidez y la amplitud, a veces sorprendente, de las movilizaciones que se convocan por medio de las redes sociales basadas en los intercambios electrónicos (Facebook, Twitter, etc.) resulta posible porque no hay detrás —o en el origen del llamamiento al que responden— unas potentes organizaciones, aquejadas de toda la inercia y de toda la pesadez que acompañan, inevitablemente, las estructuras estables y duraderas; y eso confiere a estas movilizaciones ciertos rasgos que las acercan a los modos de funcionamiento libertarios. En efecto, en ausencia de un centro de decisión de carácter permanente y de estructuras de encuadramiento ya establecidas, el llamamiento inicial sirve de simple *desencadenante,* más que de instancia organizadora, y deja, pues, lo esencial de la movilización en manos de los participantes, dependiendo de su sentido de la autoorganización y de su iniciativa la tarea de hacer funcionar unas movilizaciones que, en estas condiciones, no pueden sino privilegiar la horizontalidad y la creatividad colectiva.

Las movilizaciones que se constituyen a partir de las redes sociales y de las NTIC no han desplazado a las que responden al llamamiento de las organizaciones tradicionales. Ambas coexisten actualmente, pero, claro está, dan lugar a dinámicas muy diferentes. Las manifestaciones clásicas pueden verse, ocasionalmente, desbordadas y tomar derroteros imprevistos, pero, en principio, todo queda bajo el control de las organizaciones que las convocan y el margen de iniciativa dejado en manos de los participantes es de lo más reducido. Los preparativos son largos y laboriosos, la prudencia es de rigor porque un eventual fracaso de la participación representa ciertos costes para la organización… En cambio, las movilizaciones que se convocan sin infraestructura organizativa estable pueden materializarse de modo prácticamente inmediato, y lo que puede acontecer escapa a todo control y a toda previsión. En general, estas movilizaciones concluyen sin que nada extraordinario acontezca, pero ocurre, a veces, que las potencialidades libertarias que las caracterizan toman cuerpo en circunstancias muy precisas que veremos seguidamente.

Ciertamente, la mayoría de las movilizaciones populares, tanto las del pasado como las de hoy, tienen objetivos reivindicativos precisos y se mantienen mientras la energía colectiva que emana del descontento social es suficientemente intensa para alimentarlas. Cuando esta energía amaina, sea porque se han obtenido resultados que hacen disminuir el descontento, sea por cansancio, desaliento o represión, la movilización cesa y se produce *la vuelta al orden,* como les gusta decir a la gente de bien.

Ocurre, a veces, que esas luchas dan lugar al despliegue de una creatividad colectiva que pone en cuestión y hace tambalear-

se la propia lógica del sistema. Se dibuja, entonces, *un segundo tipo de movimiento de revuelta* en el que se ve cómo las miles de personas que invaden las calles y los lugares públicos no lo hacen sólo para protestar contra tal o cual aspecto particular, o para exigir tal o cual medida concreta, sino también para instituirse o, mejor, para *autoinstituirse como un nuevo sujeto político.*

Este proceso de autoinstitución que se lleva a cabo en el seno mismo de las movilizaciones requiere que las personas se organicen, conversen, elaboren colectivamente un discurso político que les sea propio y construyan en común los elementos necesarios para mantener en pie la movilización y para desarrollar la acción política. Esto exige que la imaginación se ponga a trabajar para crear espacios, construir condiciones, elaborar procedimientos que permitan que la gente elabore, *por sí misma y colectivamente,* su propia agenda al margen de las consignas venidas de otro lugar que el de la propia movilización. Este trabajo de creación de un nuevo sujeto político toma, entonces, la delantera sobre las reivindicaciones particulares que han suscitado la movilización.

En este tipo de situación, nuevas energías sociales se forman al lado de las que provienen del descontento social inicial, retroalimentándose, perdiendo intensidad para, en el instante siguiente, volver a crecer nuevamente, como ocurre con las tormentas. Estas energías surgen y se constituyen en el seno mismo de las situaciones de enfrentamiento. Por eso, las grandes erupciones sociales tienen un carácter imprevisible y se presentan bajo el signo de la espontaneidad.

Subvertir los funcionamientos habituales y los usos establecidos, ocupar los espacios públicos, transformar los lugares de paso en lugares de encuentro y de expresión, todo eso activa una creatividad colectiva que inventa, a cada instante, nuevas formas de extender la subversión y de hacerla proliferar.

Así pues, los espacios liberados alumbran nuevas relaciones sociales que crean, a su vez, nuevos vínculos sociales. Las personas se transforman y se politizan en muy pocos días, no de forma superficial sino profundamente, con una rapidez increíble. De hecho, son las realizaciones concretas, aquí y ahora, las que se revelan capaces de motivar a la gente, de incitarla a ir más lejos y de hacerle ver que otros modos de vivir son posibles. No obstante, para que estas realizaciones puedan ver el día, es necesario que las personas se sientan protagonistas, que decidan por ellas mismas. Y cuando son realmente protagonistas y se sienten realmente como tales, es cuando se implican totalmente, exponiendo todo su cuerpo en el desarrollo de la lucha, permitiendo, de esta forma, que el movimiento de rebelión se amplifique mucho más allá de lo que se podía pronosticar a tenor del descontento instigador de los primeros enfrentamientos. Este proceso de autoinstitución *de un nuevo sujeto político, creado en el seno mismo de las luchas,* se encuentra muy cerca de lo que el anarquismo preconiza y reclama.

Es un fenómeno de este tipo el que se produjo en París en Mayo de 1968; mucho antes, por lo tanto, de que existiese *Internet*, lo que muestra que las NTIC no son necesarias para que tales acontecimientos se produzcan. Sin embargo, es también un fenómeno de este tipo el que llenó de manifestantes las plazas públicas españolas a partir del 15 de mayo de 2011. Con todo, lo que parece bastante claro cuando observamos las luchas de este comienzo de siglo es que, aunque las NTIC no constituyan, en absoluto, elementos necesarios para que se formen condiciones de creatividad colectiva, de democracia directa y de autoorganización, no dejan de favorecer su aparición, impulsando así movilizaciones de carácter fuertemente libertario.

3.3.2. La proliferación del poder y su reconceptualización

Al comentar las razones de su renovación y, más precisamente, de su formación en las luchas, decía que se podía definir el anarquismo como *lo que contradice la lógica de la dominación*. En efecto, el pensamiento anarquista ha puesto tanto empeño en desenmascarar los múltiples daños que el poder inflige a la li-

bertad y en deslegitimar y desmantelar los dispositivos de poder, que se ha instituido como *la ideología y el pensamiento político de la crítica del poder*, mientras que otras ideologías emancipadoras que se originaron en el siglo XIX confinaban este asunto a un rango secundario o derivado. Es, precisamente, la importancia concedida al fenómeno del poder la que da cuenta de la vigorosa actualidad del anarquismo. Éste recoge hoy, por así decirlo, los frutos de la secular obstinación con la que ha venido denunciando la nocividad del poder y se ve, por fin, absuelto de la acusación de haber permanecido ciego a las causas principales de la injusticia y de la explotación, que algunos situaban exclusivamente en la esfera de lo económico. No obstante, también debemos reconocer que, en su cuestionamiento del poder, el anarquismo no siempre estuvo acertado.

En efecto, al mostrar que las relaciones de poder se forjan en el vínculo social y se crean incesantemente en el propio tejido social, las investigaciones de Michel Foucault han contradicho la creencia anarquista en la posibilidad de eliminar radicalmente el poder, obligando a una reconsideración bastante profunda de toda esta problemática.

Paradójicamente, la refutación del anarquismo sobre este preciso punto parece asegurar su permanencia por muy largo tiempo, porque si es cierto que las relaciones de poder son inherentes a lo social y que *el anarquismo es fundamentalmente una voluntad de crítica, de confrontación y de subversión de las relaciones de poder*, entonces algo de lo que inspira el anarquismo no puede dejar de perdurar mientras existan sociedades. No porque el anarquismo esté llamado a perpetuarse a través de los siglos, sino porque es poco probable que desaparezca del todo una corriente política que, bajo otros nombres y otras modalidades, continuará haciendo de la crítica del poder su principal preocupación, sean cuales sean las modalidades concretas adoptadas por la dominación.

La importancia política y la actualidad del anarquismo se han incrementado a medida que aumentaban la importancia y la

sofisticación de las relaciones de poder en la vida cotidiana. Al poner de manifiesto la frondosa pluralidad de las modalidades de ejercicio del poder, y al cuestionar unos análisis demasiado simplistas que las hacían invisibles y las ponían, de esta forma, a resguardo de cualquier posibilidad de impugnación, las investigaciones de Michel Foucault han contribuido decisivamente a resaltar la extensión del poder y a aumentar su *presencia percibida* en el campo social. Esto ha *amplificado* enormemente el campo de intervención teórica y práctica del anarquismo, subrayando su importancia.

Sin embargo, no es tan sólo nuestra percepción de las modalidades del ejercicio del poder la que se ha diversificado y amplificado en las últimas décadas, sino que hemos asistido, también, a *la proliferación de los aspectos de nuestra vida que han sido intervenidos por el poder.*

En la sociedad contemporánea el poder opera con una precisión quirúrgica cada vez más fina, accediendo a los más ínfimos detalles de nuestra existencia —para, entre otras cosas, extraer plusvalía—, al tiempo que incrementa los ámbitos en los que interviene y que diversifica sus procedimientos. Unos procedimientos que nos convierten, por ejemplo en «empresarios de nosotros mismos», extendiendo la lógica empresarial a todo el cuerpo social, o que utilizan nuestra libertad para hacernos más competitivos. Con la multiplicación de las facetas de nuestra existencia que pasan a ser blanco de las intervenciones del poder, también se multiplican, en consecuencia, las ocasiones de intervención concreta del anarquismo y, paralelamente, también se intensifica el sentimiento de que el ejercicio del poder constituye un fenómeno *omnipresente* del que conviene preocuparse en primerísima instancia, como siempre lo ha afirmado el anarquismo.

Esta omnipresencia despierta hoy una más que justificada angustia que la actualidad no cesa de alimentar. El sentimiento de que los dispositivos de poder se encuentran en disposición de controlar nuestras acciones más anodinas y que nada puede escapar a su mirada, encuentra sobrado alimento en episo-

dios como los de WikiLeacks y Julian Assange, o de Edward Snowden y la Agencia Nacional de Seguridad (NSA) de Estados Unidos, así como en las revelaciones sobre el uso de los *big data* para generar información y beneficios económicos a partir de las huellas que van dejando nuestros pasos en el tejido electrónico. Asimismo, los procedimientos de grabación y de almacenamiento continuo, exhaustivo y «para siempre» de los intercambios y de las consultas que transitan por medio de Internet y de los dispositivos móviles, acompañados de la capacidad ilimitada de tratamiento de esa información, auguran o, mejor, ilustran ya nuestra total transparencia ante la mirada de los poderes. Si a esto añadimos que, con la utilización de los drones y de otras técnicas de eliminación física de individuos tildados de *indeseables* —envenenamientos, por ejemplo—, los poderes van más allá, sin ningún rubor, del control de la información, se entiende perfectamente que la hostilidad frente al poder y el deseo de combatirlo se amplifiquen considerablemente en algunos sectores de la población.

Esta expansión del poder incide también en la situación en la que se encuentra el mundo del trabajo. Hasta hace algunas décadas, las resistencias se activaban y se armaban a partir de las condiciones de explotación que pesaban sobre los trabajadores. Hoy, estas condiciones continúan alimentando importantes luchas. Sin embargo, la dominación, que se encuentra mucho más diversificada que en tiempos pasados, ha proliferado fuera del campo del trabajo productivo, debilitando así de forma considerable la fuerza del movimiento obrero. Hoy, ya no se trata tan sólo de extraer plusvalía a partir de la fuerza laboral; son todas las actividades a las que se dedican los trabajadores fuera de sus puestos de trabajo las que también producen beneficios en una proporción y con una diversidad de procedencias desconocidas hasta el presente. Sus ahorros, su ocio, su salud, su alojamiento, la educación de sus hijos, los cuidados prestados o recibidos, etc., producen dividendos que, si siempre fueron substanciales, han adquirido hoy un volumen mucho más considerable.

No resulta pues sorprendente que la toma de conciencia política se origine cada vez más en la experiencia del *control ejercido sobre nuestra vida cotidiana* y en la percepción de que es *nuestra existencia entera la que se encuentra mercantilizada*. Es a partir de esta experiencia y de esta percepción que surgen las nuevas subjetividades antagonistas y radicales de nuestro tiempo.

Basta, por lo tanto, con considerar simultáneamente las contribuciones del pensamiento crítico a un nuevo análisis de las relaciones de poder y las características que adopta el ejercicio del poder en la sociedad contemporánea, para ver que el campo que se abre hoy delante de las luchas anarquistas está experimentando un despliegue espectacular.

Los cambios sociales, culturales, políticos y tecnológicos de estas últimas décadas están creando unas condiciones que favorecen el resurgimiento del anarquismo, al mismo tiempo que le obligan a renovar cierto número de sus presupuestos y de sus perspectivas. En el plano de las prácticas, esta renovación ha tomado, en buena medida, la forma de lo que antes he calificado como *neoanarquismo*, mientras que en un plano más teórico ha tomado, en parte, la forma, como vamos a ver a continuación, del *postanarquismo*.

4. El postanarquismo

Fuertemente criticado por unos, ensalzado por otros, el postanarquismo goza actualmente de una presencia suficiente en el movimiento anarquista internacional como para que nadie pueda ya ignorarlo.

El término *postanarquismo* apareció probablemente por primera vez en marzo de 1987, cuando Hakim Bey —seudónimo de Peter Lamborn Wilson, un anarquista residente en Estados Unidos— hizó público un brevísimo texto que lleva para título *Post-Anarchism Anarchy* (Anarquía postanarquista). No obstante, cometeríamos un error de bulto si pretendiésemos situar en la aparición de este manifiesto el punto de arranque del postanarquismo tal y como se ha ido desarrollado posteriormente. El texto de Hakim Bey es un alegato contra los efectos paralizantes que provoca la fosilización de las organizaciones anarquistas y contra la esclerosis del anarquismo convertido, según él, en mera ideología. Se trata de un llamamiento a *sobrepasar el anarquismo en nombre de la anarquía,* donde no aparecen para nada las líneas conceptuales que constituirán ulteriormente el postanarquismo. De hecho, la influencia de Hakim Bey se notará, sobre todo, en ciertos sectores del neoanarquismo más

que en el postanarquismo a partir de las nociones de «*TAZ*» y de «*PAZ*» —respectivamente, «Zonas Temporalmente Autónomas» y «Zonas Permanentemente Autónomas»— que desarrolló en los años 1990 y que influyeron en algunos sectores de los okupas libertarios y del insurreccionalismo.

4.1. De dónde viene y en qué consiste el postanarquismo

Paradójicamente, es en una obra que no mencionaba para nada el término postanarquismo donde hay que ubicar el origen de esta corriente de pensamiento. En efecto, Todd May, un universitario anarquista estadounidense, publicó en 1994 un libro cuyo título, *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism* (La filosofía política del anarquismo postestructuralista) ya enunciaba claramente lo que constituirá una de las dimensiones esenciales del postanarquismo, a saber, la incorporación en el seno del anarquismo de importantes elementos conceptuales tomados del postestructuralismo. Todd May ya había iniciado en 1989 esta reflexión en un artículo titulado «Is Post-Structuralist Political Theory Anarchist?» (¿Es anarquista la teoría política postestructuralista?). Sin embargo, al publicarse en una revista de filosofía de escasa difusión, su trabajo pasó relativamente inadvertido y, lo mismo ocurrió con el artículo titulado «Poststructuralism and the Epistemological bases of Anarchism» (El postestructuralismo y las bases epistemológicas del anarquismo), que otro universitario, Andrew Koch, publicó en 1993, también en una revista de filosofía de escasa difusión.

Algunos años más tarde y mientras los ecos de la gran manifestación de 1999 en Seattle todavía resonaban con fuerza, dando testimonio de un resurgimiento del anarquismo, otro libro, que tampoco llevaba el término *postanarquismo* en su título, retomaba, en parte, la argumentación teórica de Todd May. Este libro, publicado en 2001 por el profesor anarquista australiano Saul Newman, cuyo título es *From Bakunin to Lacan: Anti-Authoritarianism and the Dislocation of Power* (De Bakunin a Lacan: el antiautoritarismo y la dislocación del poder), finaliza con un capítulo convocando, textualmente, a avanzar hacia «una política postanarquista», utilizando los instrumentos elaborados por el postestructuralismo.

El año siguiente, por lo tanto en 2002, otro universitario californiano, Lewis Call, publicó, siempre en la misma línea, una obra titulada *Postmodern Anarchism* (Anarquismo postmoderno), que venía a reforzar una corriente por la cual entraban ahora en competición tres posibles denominaciones: «anarquismo postestructuralista», en primer lugar, «anarquismo postmoderno», por otro lado, y «postanarquismo» como tercera opción. Fue esta última denominación la que, pese a ser la menos precisa, la más ambigua y la más problemática, se impuso finalmente. La primera de las denominaciones que he mencionado habría sido, sin duda, la más apropiada y la más precisa, por comportar una referencia directa al postestructuralismo, pero estaba demasiado vinculada a la cultura universitaria. También influyó, probablemente, en el resultado final el descrédito que hipotecaba el término «postmodernidad» debido a su contenido borroso, a sus cambiantes definiciones y al carácter a veces contradictorio de sus implicaciones políticas.

Es posible que la creación, en febrero 2003, por Jason Adams —quien había participado en la organización de la manifestación de Seattle—, de un sitio web denominado «Post Anarchism», que sirvió de plataforma para numerosos intercambios y debates, haya contribuido a difundir y a consolidar el uso de ese término. En cualquier caso, el hecho es que las publicaciones y las referencias al postanarquismo no han cesado de multiplicarse desde entonces y que en 2011, apenas diez años después de la publicación del libro de Saul Newman, ya ha salido a la luz un primer *Compendio de textos postanarquistas* (*Post-Anarchism Reader*).

Cuando se recorren los textos que desarrollan o que discuten el enfoque postanarquista, lo que aparece con mayor fuerza es,

tal vez, la idea de una *hibridación* del anarquismo y del postestructuralismo, o la de la incorporación de conceptos postestructuralistas en el seno del anarquismo. Es *el injerto*, dirán algunos, del postestructuralismo en el anarquismo lo que dará lugar a una nueva variedad de formulaciones libertarias que se enmarcan en el postanarquismo.

Jason Adams afirma, por ejemplo, que el postanarquismo no es tanto un programa político coherente, sino, más bien, una problemática antiautoritaria que emerge de un enfoque postestructuralista del anarquismo o, incluso, de un enfoque anarquista del postestructuralismo.

Benjamin Franks escribe, por su lado, que el postanarquismo se percibe como un nuevo híbrido del anarquismo y del postestructuralismo; y Saul Newman lo presenta como la construcción de una intersección entre el anarquismo y el discurso postestructuralista. El mismo Benjamin Franks añade que el término postanarquista, que se utiliza las más de las veces con cierta reticencia, remite a un conjunto de tentativas de reinventar el anarquismo a la luz de los principales desarrollos que han marcado la teoría radical contemporánea y que comenzaron, en mucho casos, con los acontecimientos de Mayo del 68 en París.

A pesar de mantener una actitud crítica hacia el postanarquismo, Jesse Cohn y Wilbur Shawn declaran que se trata de una tentativa de casar los mejores aspectos de la filosofía postestructuralista y de la tradición anarquista. Añaden, sin embargo, que esta tentativa sugiere también que la tradición anarquista se ha quedado un tanto obsoleta respecto a su teoría y a su práctica, y que tiene que ser salvada de la obsolescencia mediante su acoplamiento con una teoría más reciente.

En la página de presentación del sitio web creado por Jason Adams, bajo el epígrafe «¿Qué es el postanarquismo?», se puede leer:

> *Veamos primeramente lo que no es: el postanarquismo no es un «ismo», no es un conjunto coherente de doctrinas y de creencias que puedan ser expuestas «positivamente» como una totalidad nítidamente delimitada. En el uso que hacemos aquí, se trata de un término profundamente «negativo» que remite a un amplio y heterogéneo abanico de teorías anarquistas y «anarquizantes» que no encuentran su lugar en la corriente excesivamente doctrinaria de la mayoría de los anarquismos clásicos, tales como el sindicalismo, el anarcocomunismo y el plataformismo, así como sus descendientes contemporáneos. Esta circunstancia no se manifiesta sólo en el plano teórico, sino que se refleja, también, en las prácticas de grupos tales como el Movimiento Contra las Fronteras (No Borders), la Acción Mundial de los Pueblos, los Zapatistas, los Autonomen y otros grupos similares que, aun siendo claramente antiautoritarios en sus orientaciones, se identifican más con «el espíritu» del anarquismo que con éste considerado como «tradición». El origen del término se encuentra en el nombre dado a un concepto que Saul Newman desarrolla en su libro* From Bakunin to Lacan: Antiauthoritarianism and the Dislocation of Power*, donde remite a un desplazamiento teórico más allá del anarquismo clásico, hacia una teoría más abierta y más híbrida, construida a partir de una síntesis con las ideas y los conceptos clave surgidos de la teoría postestructuralista.*

Concluyamos este breve repaso retomando lo que dice Saul Newman, sin duda el principal teórico del postanarquismo:

> *No se trata de sustituir el anarquismo por el postanarquismo, sino de volver a pensar el anarquismo a la luz del postestructuralismo. El prefijo «post» no significa «después» o «más allá», sino trabajar en los límites de la conceptualización anarquista para radicalizarla, revisarla y renovarla.*

Dada la filiación postestructuralista y postmoderna del postanarquismo, cabía esperar que este último retomase la ofensiva lanzada por estas dos corrientes de pensamiento contra la ideología legitimadora de la modernidad, pero dirigiendo ahora esta crítica contra los presupuestos modernos que anidarían, even-

tualmente, en el pensamiento anarquista. Y, en efecto, los postanarquistas se esfuerzan por mostrar que el anarquismo está muy lejos de haber escapado a las influencias ideológicas de la modernidad.

Me parece que no cabe sino darles toda la razón sobre este punto a condición, por supuesto, de que nos neguemos a concebir el anarquismo como algo que habría brotado de una esencia fundacional preexistente y que lo pensemos más bien como habiéndose constituido a través de un conjunto de prácticas social y culturalmente arraigadas en la historia. En efecto, estas prácticas no eran las de algunos individuos aislados, sino que fueron desarrolladas por millares de personas que eran fundamentalmente —¿pero cómo diablos podría ser de otro modo?— *unos sujetos modernos*, ya que es en el marco de la Época Moderna donde se constituye el anarquismo en tanto que movimiento social significativo.

En buena lógica, el anarquismo no puede sino estar profundamente marcado por las condiciones sociales y por las ideas fundamentales de la modernidad. Por supuesto, el anarquismo no es una copia fiel, una reproducción mimética, un clon de los principios de la modernidad, como insinúan a veces algunos postanarquistas. No lo es por varias razones como, por ejemplo, que la modernidad, al igual que todas las épocas históricas, es un tiempo heterogéneo que incorpora más influencias que las que tienen un carácter dominante; y, en este caso preciso, además de las que provienen de la ideología de la Ilustración, también se manifiestan, por ejemplo, las que emanan del Romanticismo.

De hecho, el anarquismo se ve influido por la modernidad por partida doble. Primero, porque se desarrolla históricamente en el seno de la modernidad y absorbe, por lo tanto, algunas de sus características; y, en segundo lugar, porque toma cuerpo en determinadas prácticas de lucha contra ciertos aspectos de la modernidad. El anarquismo se sitúa, por consiguiente, *en la modernidad y contra la modernidad*, por retomar la expresión de Nico Berti cuando habla del anarquismo como algo que está *en la historia pero contra la historia*.

En consecuencia, el anarquismo se construye a la vez por antinomia, oposición y rechazo de ciertos aspectos de la modernidad; y por acuerdo, asimilación absorción y acomodación a otros aspectos de esta misma modernidad. Ocurre con cierta frecuencia que *con y contra* no son incompatibles y, en cualquier caso, es lo que se produce aquí, ya que, por un lado, las prácticas anarquistas se articulan en contra de determinados mecanismos de dominación de la modernidad; pero, por otro lado, se construyen, necesariamente, con los materiales y con las herramientas propios de su tiempo. Son, por lo tanto, unas prácticas *modernas y antimodernas simultáneamente*.

De hecho, la idea de que el anarquismo se encuentra, inevitablemente, marcado por el espíritu y por las condiciones sociales de su tiempo resulta lógicamente de una concepción del anarquismo que lo piensa como formando su corpus teórico a partir de ciertas prácticas de lucha y, sobre todo, de las prácticas de lucha contra la dominación. La idea de que el anarquismo atravesaría la modernidad sin ser influido por ésta, sólo podría ser sostenida sobre la base de una concepción esencialista del anarquismo, o bien a partir de una misteriosa capacidad que tendría el anarquismo de transcender las condiciones que lo constituyen.

Considerando, por lo tanto, que la tesis postanarquista, según la cual el anarquismo ha incorporado ciertas influencias procedentes de la modernidad, es razonablemente aceptable, podemos interrogarnos ahora sobre las condiciones de posibilidad que han permitido que los postanarquistas formulen esta tesis y lleguen a constituirse, incluso, como una corriente de pensamiento en el seno del anarquismo. Es, por supuesto, en los cambios sociales, económicos, tecnológicos, culturales y políticos iniciados en la segunda mitad del siglo XX donde se hallan estas condiciones de posibilidad; es decir, finalmente, en los mismos fenómenos que dan origen al resurgimiento del anarquismo.

En efecto, estos cambios marcan el inicio de una transición de nuestras sociedades hacia unas formas y hacia unas condiciones de existencia de las cuales tan sólo experimentamos hoy los

primerísimos efectos, pero que se diferenciarán, cada vez más, de las que han caracterizado el extenso periodo de la modernidad. Un periodo que comienza a formarse durante el siglo XVI, que construye su ideología legitimadora durante el siglo de las Luces y que continúa siendo mayoritariamente el nuestro en la actualidad, aunque ha dejado de ser hegemónico. (Para un desarrollo más amplio de la cuestión de la modernidad y de la postmodernidad, véanse las *Adendas*.)

Paralelamente a los cambios tecnológicos, políticos y económicos que han dado inicio a una recomposición de los dispositivos y de las modalidades de la dominación y, por lo tanto, de las luchas, la segunda mitad del siglo XX ha visto desarrollarse un fuerte movimiento crítico de la ideología legitimadora de la modernidad. Esta crítica tiene antecedentes en los propios tiempos de la Ilustración —en el Romanticismo, por ejemplo— y, más tarde, en pensadores que se sitúan a contracorriente, tales como Max Stirner o como Friedrich Nietzsche. Un movimiento crítico que recibió a partir de los años 1980 la apelación de pensamiento postmoderno o de teoría postestructuralista.

El postanarquismo encuentra, pues, sus condiciones de posibilidad en el desarrollo de la crítica postestructuralista/postmoderna, hecha posible, ella misma, por *los primeros pasos de un cambio de época*.

Esta inserción del postanarquismo en el movimiento crítico que se alza contra determinados aspectos de la ideología moderna confiere cierta credibilidad a la recriminación de que se trata de un planteamiento que no proviene de luchas concretas y que se reduce, finalmente, a un planteamiento puramente intelectual, por no decir *estrechamente universitario*. No obstante, si miramos con mayor atención, se advierte que su formulación y su desarrollo mantienen una relación, aunque sea indirecta, con las luchas actuales contra la dominación. Por un lado, Mayo del 68 y, más generalmente, las luchas que estallaron en el mundo al finalizar los años 1960 y al principio de los años 1970 no son ajenas a la formulación de las tesis postestructuralistas y postmodernas,

sobre las que se apoya fundamentalmente el postanarquismo. Por otro lado, el postanarquismo no habría encontrado probablemente ningún eco y, tal vez, ni siquiera habría sido formulado sin la irrupción de prácticas y de formas de intervención que son propias de la política radical tal y como se ha configurado desde el final de los años 1990 hasta la fecha.

Es cierto que el postanarquismo no inventa absolutamente nada, es cierto que toma todas sus herramientas de los principales lugares teóricos desde los que se ejerce la crítica de la modernidad, es decir del postestructuralismo y del postmodernismo. Basta con ver la importancia que concede a la crítica anarquista de la representación, o bien a la exaltación anarquista de la diversidad y de la singularidad, para convencerse de cuál es el origen de sus herramientas. Sin embargo, también es cierto que el postanarquismo contribuye a dar a conocer esta crítica en los medios anarquistas y esto representa un gran mérito, incluso si éste fuese, finalmente, su único mérito.

Con todo, sería erróneo reducir el postanarquismo al simple papel de divulgador de conceptos y de tesis, porque el postanarquismo se presenta, también, como un esfuerzo autocrítico que realiza el anarquismo para liberarse de las deudas que contrajo antaño con la ideología legitimadora de la modernidad. Desde luego, si la utilidad de la Ilustración para socavar las concepciones, las instituciones y las prácticas de subyugación que existían en aquella época no deja lugar a dudas, tampoco se puede obviar que gracias a los cambios sociales que acontecieron durante la modernidad y a la labor llevada a cabo por el pensamiento crítico, los sutiles efectos de sometimiento que también vehiculaban las ideas de la Ilustración se han hecho cada vez más visibles y éstas ya no pueden ser asumidas, sin más, por las corrientes antagonistas.

4.2. La crítica del anarquismo clásico

Entre las diversas críticas que el postanarquismo dirige al anarquismo, dos de las más importantes apuntan, por una parte, contra los presupuestos esencialistas que éste habría asumido y, por otra, contra su concepción demasiado vetusta del fenómeno del poder. Una concepción que no toma en cuenta, entre otras cosas, el carácter *productivo* y la *inmanencia* que caracterizan este fenómeno. Aunque he desplazado hacia las *adendas* una exposición más detallada de la problemática del poder y del esencialismo, quisiera abordar brevemente el tema del esencialismo considerándolo, únicamente, en su relación con *la cuestión del sujeto*, lo que, inevitablemente, hará que afloren algunos aspectos de la problemática del poder.

En efecto, es obvio que el anarquismo participaba, en buena medida, de la creencia moderna en la existencia de *un sujeto autónomo* que bastaría con arrancar de las garras del poder para que pudiera realizarse finalmente, ser libre y *actuar por sí mismo*. Se trataba, pues, de trabajar por *la emancipación* de los individuos. Es decir, de actuar para sustraerlos de una tutela, de una servidumbre o, por lo menos, de un conjunto de restricciones que los reprimían, para conseguir así que accedieran, finalmente, a ser dueños de sí mismos. Ahora bien, el postestructuralismo nos enseña que, *bajo los adoquines no existe ninguna playa*, que no hay un deseo que podamos liberar o un sujeto que podamos emancipar, porque lo que se vería entonces emancipado no sería un ser *autónomo*, sino un ser *ya moldeado y constituido por relaciones de poder.* Contrarrestando el efecto de los dispositivos de dominación nunca se hará emerger un sujeto constitutivamente autónomo que, liberado de lo que lo reprimía, encontraría *su auténtico yo,* porque éste no existe. Todo lo que podemos esperar, y no es poco, es que el sujeto encuentre los instrumentos para modificarse a sí mismo y para construirse de forma diferente, ni más cerca ni más lejos de lo que sería su propia naturaleza fundamental, porque ésta no mora en ningún lugar, ya que, *simplemente, no existe.*

Tomo de Saul Newman la idea según la cual uno de los mayores efectos perversos de la ideología de la Ilustración, y de sus presupuestos humanistas, es la de haber conseguido construir subjetividades que se perciben a sí mismas como dotadas de una esencia que se encontraría reprimida por la acción de determinadas circunstancias externas. En efecto, esa percepción orienta la lucha contra el poder en una dirección que, paradójicamente, *lo refuerza*, ya que luchar para liberar nuestra esencia de lo que la reprime es querer liberar una entidad que, de hecho, está ya constituida por el poder. En lugar de escudriñar las huellas dejadas por sus intervenciones, la asumimos como ajena a éste y preexistente a su acción. Eso conduce, en definitiva, a abrir la puerta a los efectos normalizadores que produce la creencia en *una naturaleza humana* que sería —con perdón por la redundancia— puramente «natural». Ciertamente, si existe una naturaleza humana y si pretendemos ser reconocidos y reconocernos a nosotros mismos como «sujetos humanos», debemos intentar amoldarnos, tan fielmente como sea posible, a las características que la definen y a las normas que la configuran, sin que nadie ni siquiera nos lo exija, dejando simplemente que actúen unos efectos normalizadores.

Con la puesta en crisis de la autonomía del sujeto son, por supuesto, las ideologías de la emancipación las que también se han visto invalidadas en bastantes de sus aspectos. Además de lo que se presentaba como debiendo ser emancipado —el sujeto autónomo—, fue también el sujeto encargado de llevar a cabo la emancipación —el proletariado— el que se volvió problemático, al tiempo que comenzaron a crecer las dudas respecto a los objetivos asignados al desenlace final de la lucha emancipadora; es decir, la creación de una sociedad pacificada y reconciliada, en la más pura tradición escatológica.

Estos desarrollos críticos nos han conducido a la necesidad de redefinir las políticas radicales, no para desarmarlas, como temen los defensores de las ideologías ancladas en el siglo XIX, sino para *rearmarlas* con el fin de incrementar su eficacia en una

sociedad que, cuanto menos, dista mucho de ser la de entonces. Por ejemplo, no hay duda de que sigue siendo necesario luchar contra el Estado, en tanto que éste sigue siendo el principal dispositivo de represión y de control. Sin embargo, hay que abandonar, entre otras cosas, la ingenuidad de creer que el Estado sólo ejerce su dominio de arriba hacia abajo, sobre unos sujetos cuyo único vínculo con él radicaría en el hecho de que están atrapados en sus redes y padecen su dominio. En realidad, estos vínculos son mucho más densos que los que se desprenden de una mera relación de subordinación, ya que el Estado recibe algunos de sus rasgos, de abajo hacia arriba en este caso, a partir de los efectos de poder producidos por los propios sujetos en el marco de sus relaciones. Al recibirlos de sus sujetos, es natural que los comparta con ellos sin requerir de ninguna coerción. Por lo tanto, luchar contra el Estado consiste también en cambiar las cosas «abajo», en las prácticas locales, diversas y situadas, allí donde el poder adquiere parte de sus atributos.

Estoy convencido de que sería sumamente interesante que el anarquismo se apropiase e integrase a su propio bagaje la crítica postestructuralista-postmoderna, sobre todo en su variante foucaultiana. Entre otras cosas, ésta nos instruye sobre *el a priori de nuestra experiencia posible*; es decir, sobre lo que nos constituye hoy y que, por el hecho mismo de constituirnos, se escapa a nuestra percepción. Esto puede ayudarnos a comprender de qué se alimentan nuestras claves de lectura y en qué consiste lo que orienta, sin que lo sepamos, nuestro pensamiento, nuestras prácticas, nuestra subjetividad y nuestra sensibilidad libertaria; y contribuir, de esta forma, a enfocar mejor nuestras luchas contra la dominación.

Limitarse a acotar los componentes modernos del anarquismo es tan inútil como esforzarse por poner en valor las diferencias que lo separan de la modernidad. Lo que de verdad importa es dar del anarquismo unas formulaciones que estén en consonancia con el presente. Es decir, con una época todavía masivamente moderna, es cierto, pero donde las avanzadillas de la postmodernidad se hacen cada día más visibles.

No obstante, no es en absoluto el debate sobre el postanarquismo el que resulta determinante para alcanzar este objetivo, sino los cambios que experimentan las luchas contra la dominación. En efecto, en la medida en que el anarquismo, como no ceso de repetir, se construye en base y en el seno de estas prácticas de lucha, se desprende que cambia, necesariamente, cuando éstas se modifican. Es, en consecuencia, porque *aúna indisolublemente la idea y la acción*, porque establece *una simbiosis entre la teoría y la práctica*, por lo que el anarquismo engendra nuevas ideas cuando se compromete con nuevas prácticas, renovándose así sobre ambos planos a la vez; es decir, sobre el de las ideas, por una parte, y sobre el de las prácticas, por otra.

En definitiva, es, en primer lugar, porque permanece totalmente fiel a su determinación de combatir la dominación bajo todas sus formas; en segundo lugar, porque la dominación modifica sus propios registros con el avance de la postmodernidad y, en tercer lugar, porque el anarquismo no separa sus formulaciones teóricas y sus prácticas de lucha; es por estas tres razones, *tomadas conjuntamente*, por lo que *el anarquismo se está volviendo subrepticiamente postmoderno, lo queramos o no*, tengamos conciencia de ello o no. Y lo hace como consecuencia de su adaptación a las características del presente. Huelga decir que esto resulta sumamente positivo, tanto para asegurar el porvenir político del anarquismo, como para mantener en toda su intensidad las luchas contra la dominación.

4.3. La crítica del postanarquismo

Estas consideraciones bastante favorables hacia el postanarquismo no deberían hacernos perder de vista que éste ha recibido fuertes críticas procedentes del movimiento anarquista, y que algunas de estas críticas no carecen de fundamento. A grosso modo, hay dos tipos de consideraciones críticas.

La primera, formulada por numerosos anarquistas, entre los cuales figuran Jesse Cohn y Wilburg Shawn, considera que el anarquismo clásico y el postanarquismo se diferencian, de hecho, bastante poco; y sostiene que para justificar la existencia del postanarquismo sus promotores se empeñan en deformar y caricaturizar el anarquismo clásico, del que no tienen, por cierto, más que un conocimiento del todo insuficiente. Así, los postanarquistas trazarían una imagen sesgada del anarquismo con el fin de mostrar la importancia de reformarlo a la luz del postestructuralismo y recurren, para ello, a fragmentos seleccionados de autores escogidos que distan mucho de representar la amplitud y la diversidad de un pensamiento anarquista que asume, tal vez, algunos presupuestos procedentes de la ideología de la Ilustración, pero que también se aparta, de manera crítica, de otros aspectos de esta misma ideología.

En su libro sobre el anarquismo contemporáneo, Vivien García reprocha a los postanarquistas no sólo las importantes lagunas que lastran su conocimiento del anarquismo, sino también que malinterpretan su naturaleza sucumbiendo a la deformación profesional producida por su actividad universitaria, que les impide ver que los textos del anarquismo, indisociables de su inserción en la acción política, no pueden ser tratados como si formasen un corpus teórico de tipo principalmente filosófico.

Otros buscan desactivar la carga contra los presupuestos modernos del anarquismo sosteniendo, como hace Nathan Jun, que el anarquismo clásico era ya postmoderno y que había anticipado aspectos enfatizados, mucho más tarde, por los postestructuralistas. La tesis de Jun es que las ideas de Proudhon, Bakunin y otros pensadores anarquistas, entre los cuales destaca por supuesto Max Stirner, son, en definitiva, bastante cercanas a las de Friedrich Nietzche, y que son, precisamente, las ideas de Nietzche las que influyeron en Foucault o en Deleuze.

El segundo tipo de crítica, procedente sobre todo de los plataformistas (partidarios, en grado variable, de las propuestas recogidas en la Plataforma de Archinov (1926) para estructurar de forma más cohesionada el anarquismo organizado) y de ciertas corrientes del comunismo libertario, considera que el postanarquismo es un planteamiento que le hace inconscientemente el juego al neoliberalismo y que desvía el anarquismo de las luchas ancladas en el mundo obrero. Esta crítica, formulada principalmente por Michael Schmidt y Lucien van der Walt en su libro *Black Flame* se encuentra ya en germen en Murray Bookchin y en John Zerzan. Como señala Newman, Bookchin y Zerzan atacan el postestructuralismo a partir de varios ángulos y con objetivos diferentes, pero su tesis central es que el postestructuralismo —porque pone en cuestión la autonomía del sujeto y las potencialidades liberadoras de la racionalidad de la Ilustración— implica un tipo de irracionalismo nihilista que, según ellos, lo hace incapaz de ser ética y políticamente comprometido y lo conducen, en última instancia, a tener implicaciones conservadoras.

De hecho, si se siguen los escritos de Saul Newman a lo largo de estos últimos años, se observa que el primer tipo de crítica, formulado en los inicios de la entrada en escena del postanarquismo, ha tenido cierto efecto sobre las tesis desarrolladas por este autor, que ha suavizado, por así decirlo, su crítica hacia el anarquismo clásico atenuando las recriminaciones contra sus contenidos modernos y haciéndole prestar mayor atención a las continuidades que a las oposiciones entre ambos tipos de anarquismo. Es un poco como si el postanarquismo reconociera que había tenido tendencia a sobredimensionar el impacto de la ideología de la Ilustración en el seno del anarquismo y a exagerar el alcance de su absorción acrítica del esencialismo que acompaña esta ideología.

Vemos, pues, que el postanarquismo no ha hecho oídos sordos a las críticas que ha recibido, mostrando así su apertura al reaccionar positivamente ante algunas de éstas. Asimismo, ha dado muestra de su vitalidad al continuar alimentando un debate crítico en el seno del anarquismo y al esforzarse por ponerlo en contacto con las diversas manifestaciones contemporáneas de las prácticas de lucha y con las elaboraciones teóricas de la po-

lítica radical, tal como se desarrollan en el seno, pero también fuera, de la tradición anarquista. En este sentido, la teoría *queer*, el postmarxismo, los trabajos de Judith Buttler, de Jacques Rancière, de Toni Negri o de la corriente Tiqqun, por citar tan sólo algunos ejemplos, son tomados en cuenta para abordarlos de modo crítico y, también, para recoger algunos elementos susceptibles de enriquecer el postanarquismo y de convertirlo en un lugar de creatividad intelectual anarquista.

Para concluir este capítulo, me ha parecido útil completarlo con una lista de las principales publicaciones, clasificadas por orden cronológico, relacionadas con el postanarquismo. Algunas exponen y desarrollan las tesis postanarquistas, otras las comentan o las analizan de manera crítica y, finalmente, algunas, aunque formando parte del *anarquismo en movimiento,* estarían más cerca de lo que he llamado el neoanarquismo que del postanarquismo.

4.4. Bibliografía cronológica del y sobre el postanarquismo

1987. Bey, Hakim: «Post-Anarchism Anarchy». En Rousselle, Duane y Evren, Süreyyya (eds.): *Post-Anarchism: A Reader.* Londres: Pluto Press, 2011.

1987. Bey, Hakim: «Ontological Anarchy in a Nutshell». En Bey, Hakim: *Immediatism. Essays by Hakim Bey*. Edimburgo: AK Press, 1994.

1989. Todd, May: «Is Post-Structuralist Political Theory Anarchist?». *Philosophy and Social Criticism*, 15(2), 167-182. En Nathan, Jun y Shane Wahl (Eds.): *New Perspectives on Anarchism*. Lanham, MD: Lexington Books, 2010. Parcialmente incluido en Rousselle, Duane y Evren, Süreyyya (Eds.): *Post-Anarchism: A Reader.* Londres: Pluto Press, 2011.

1990. Bey, Hakim: *TAZ: The Temporary Autonomous Zone, Ontological Anarchy, Poetic Terrorism*. Nueva York: Autonomedia, 2003.

1993. Koch, Andrew M.: «Poststructuralism and the Epistemological Basis of Anarchism». *Philosophy of the Social Sciences*, 23(3), 327-351. En Rousselle, Duane y Evren, Süreyyya (Eds.): *Post-Anarchism: A Reader.* Londres: Pluto Press, 2011. Disponible en: http://libres.uncg.edu/ir/asu/f/koch_andrew_1993_Poststructuralism.pdf.

1994. Todd, May: *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism*. University Park: Pennsylvania State University Press.

1997. Black, Bob: *Anarchy After Leftism*. *The Anarchist Library*. Disponible en: http://theanarchistlibrary.org/library/bob-black-anarchy-after-leftism#toc14.

1997. Purkis, Jon y Bowen, James (Eds.). *Twenty-First Century Anarchism: Unorthodox Ideas for a New Millennium*. Londres: Cassell.

1997. Moore, John: «Anarchism and Poststructuralism». *Anarchist Studies*, 5(2), 157-161.

2001. Newman, Saul: *From Bakunin to Lacan: Anti-Authoritarianism and the Dislocation of Power*. Lanham: Lexington Books.

2002. Graeber, David: «The New Anarchists». *New Left Review, 13*, 61-73. Disponible en: http://newleftreview.org/II/13/david-graeber-the-new-anarchists.

2002. Call, Lewis: *Postmodern Anarchism.* Lanham: Lexington Books.

2003. Gee, Teoman: «New Anarchism: Some Thoughts». *Alpine Anarchist Productions*, 19. Disponible en: http://www.alpineanarchist.org/r_new_anarchism.html.

2003. Mueller, Tadzio: «Empowering Anarchy: Power, Hegemony and Anarchist Strategy». *Anarchist Studies*, 11(2), 26-53. Disponible en: http://www.infoshop.org/pdfs/TadzioMueller.pdf.

2003. Cohn, Jesse y Wilbur, Shawn: «What's Wrong with Post-anarchism?». *The Anarchist Library*. Disponible en: http://theanarchistlibrary.org/library/jesse-cohn-and-shawn-wilbur-what-s-wrong-with-postanarchism.

2003. Adams, Jason: «Postanarchism in a Nutshell». Publicado también con el título «Postanarchism in a Bombshell». *Aporia Journal*, 2. Disponible en: http://aporiajournal.tripod.com/postanarchism.htm

2003. Grubačić, Andrej: «Toward Another Anarchism». En Sen, Jai; Anand, Anita; Escobar, Arturo y Waterman, Peter (Eds.): *World Social Forum: challenging empires*. Nueva Delhi: Viveka Foundation. Disponible en: http://www.choike.org/documentos/wsf_s107_grubacic.pdf.

2004. Purkis, Jonathan y Bowen, James (Eds.): *Changing Anarchism: Anarchist Theory and Practice in a Global Age*. Manchester: Manchester University Press.

2004. Glavin**,** Michael: «Power, Subjectivity, Resistance: Three Works on Postmodern Anarchism»**.** *New Formulations*, **2(2).** Disponible en: http://www.newformulation.org/4glavin.htm

2004. Goaman, Karen: «The anarchist travelling circus: reflections on contemporary anarchism, anti-capitalism and the international scene». En Purkis, Jonathan y Bowen, James (Eds.): *Changing Anarchism: Anarchist Theory and Practice in a Global Age*. Manchester: Manchester University Press, 2004.

2004. Morland, David: «Anti-capitalism and Poststructuralist Anarchism». En Purkis, Jonathan y Bowen, James (Eds.): *Changing Anarchism: Anarchist Theory and Practice in a Global Age*. Manchester: Manchester University Press, 2004.

2005. Day, Richard: *Gramsci is Dead. Anarchist Currents in the Newest Social Movements*. Londres: Pluto Press.

2005. Gordon, Uri: *Anarchism and Political Theory: Contemporary Problems*. Oxford: University of Oxford. Disponible en *The Anarchist Library*: http://theanarchistlibrary.org/library/uri-gordon-anarchism-and-political-theory-contemporary-problems

2007. Franks, Benjamin: «Postanarchism: a critical assessment». *Journal of Political Ideologies*, 12(2), 127-145.

2007. Torrance: «Post-Anarchism and Social War: Post-Structuralism, and the Revival of an Anarchist Subterranean». Disponible en:

http://anarchafairy.files.wordpress.com/2008/01/sosc-489-final.pdf.

2007. García, Vivien: *L'anarchisme aujourd'hui*. París: L'Harmattan

2008. Gordon, Uri: *Anarchy Alive! Anti-Authoritarian Politics from Practice to Theory*. Londres: Pluto Press. Versión francesa: *Anarchy Alive! Les politiques antiautoritaires de la pratique à la théorie*. Lyon: Atelier de Création Libertaire (2012). Disponible en inglés en:

http://libcom.org/files/anarchy_alive.pdf.

2009. Kuhn, Gabriel: «Anarchism, Postmodernity, and Poststructuralism». En Amster, Randall; DeLeon, Abraham; Fernandez, Luis; Nocella, II, Anthony J. y Shannon, Deric (Eds.): *Contemporary Anarchist Studies: An Introductory Anthology of Anarchism in the Academy*. Abingdon: Routledge.

2010. Newman, Saul: *The Politics of Post-anarchism*. Edimburgo: Edinburgh University Press.

2010. Call, Lewis: «Editorial Post-anarchism Today». Anarchist Developments in Cultural Studies, 1. Disponible en: http://www.anarchist-developments.org/index.php/adcs/article/view/20/1.

2010. Heroux, Erick: «PostAnarchia Repertoire». *Anarchist Developments in Cultural Studies*, 1. Disponible en: http://www.anarchist-developments.org/index.php/adcs/article/view/4/16.

2010. Choat, Simon: «Postanarchism from a Marxist perspective». *Anarchist Developments in Cultural Studies*, 1. Disponible en: http://www.anarchist-developments.org/index.php/adcs/article/view/8/4.

2011. Jun, Nathan: «Reconsidering Poststructuralism and Anarchism». En Rousselle, Duane y Evren, Süreyyya (Eds.): *Post-Anarchism: A Reader*. Londres: Pluto Press.

2011. Newman, Saul: «Post-anarchism and Radical Politics Today». En Rousselle, Duane y Evren, Süreyyya (Eds.): *Post-Anarchism: A Reader*. Londres: Pluto Press. Disponible en: http://www.lboro.ac.uk/media/wwwlboroacuk/content/phir/documentsandpdfs/arg/LoughboroughPaper%20-%20Postanarchism%20and%20Radical%20Politics%20Today%20-%20Saul%20Newman.pdf.

2011. Rousselle, Duane y Evren, Süreyyya (Eds.): *Post-Anarchism: A Reader.* Londres: Pluto Press.

2011. Vaccaro, Salvo (coord.): *Pensare altrimenti, anarchismo e filosofia radicale del novecento.* Milano: Elèuthera.

2012. Jun, Nathan J.: *Anarchism and Political Modernity.* Nueva York: Continuum.

2012. Süreyya, Turkeli: «What is Anarchism? A Reflection on the Canon and The Constructive Potential of Its Destruction». Tesis Doctoral, Loughborough University.

2013. Newman, Saul: *Fantasie rivoluzionarie e zone autonome, post-anarchismo e spazio.* Milán: Elèuthera.

2013. Onfray, Michel: *Il post-anarchismo spiegato a mia nonna.* Milán: Elèuthera.

5. Prospectiva libertaria

En las páginas anteriores he intentado describir algunas de las formas bajo las cuales se presenta el anarquismo contemporáneo y he sugerido algunas hipótesis para intentar comprender qué le ha dado una nueva vitalidad en este comienzo de siglo. Estas hipótesis son, por supuesto, absolutamente discutibles y la concepción del anarquismo sobre la que descansan puede suscitar la conformidad de unos o bien provocar las reservas de otros. Sin embargo, a la luz de los episodios de revueltas que se suceden en la escena mundial, me parece bastante claro que el anarquismo resurge con fuerza estos últimos años, que lo hace bajo una forma sensiblemente renovada y que *este resurgimiento y esta renovación se encuentran íntimamente entrelazados.* Dicho de otra manera, lo uno no va sin lo otro, y ello obedece a razones que no son coyunturales ni accidentales, sino que remiten más bien, como he intentado mostrar, a cuestiones de fondo.

Con todo, cabe preguntarse si la forma que va adquiriendo el anarquismo contemporáneo, hecha de una mezcla de neoanarquismo, de anarquismo extramuros y de postanarquismo, constituye finalmente una subcultura del anarquismo que vendrá a añadirse a las numerosas subculturas existentes —individualis-

mo, comunismo libertario, anarcosindicalismo, insurreccionalismo, etc.— o si, por lo contrario, podemos considerarla como la prefiguración de una nueva modalidad de política radical que retomará las intuiciones fundamentales del anarquismo, pero recomponiéndolas en un marco original. Mi convencimiento es que esa nueva política radical se formará, paulatinamente, y sustituirá, en un plazo más o menos lejano, a las que se iniciaron en el siglo XIX. Sin embargo, no tengo un criterio firme en cuanto a si esta nueva radicalidad política se encuentra prefigurada en el anarquismo contemporáneo.

Como si se tratase de las famosas muñecas rusas que encajan las unas en las otras, varios elementos se combinan hoy para explicar el doble movimiento de resurgimiento y de renovación del anarquismo, y para ofrecer al mismo tiempo algunas pistas sobre los puntos de apoyo a partir de los cuales puede continuar desarrollándose y alcanzar una influencia real sobre nuestras sociedades o, en todo caso, sobre partes significativas de éstas.

Un primer aspecto que parece bastante claro, aunque excede el caso concreto del anarquismo e, incluso, el más general de las ideologías políticas y de las adscripciones religiosas, reside en la extraordinaria importancia que reviste *el imaginario* para movilizar los afectos, para crear un sentimiento de comunidad, para avivar el deseo de lucha y para activar, eventualmente, movimientos de revuelta. En efecto, hay que creer muy intensamente que otro orden de cosas, mucho más atrayente que el existente, es posible y desear fervorosamente que esta posibilidad se realice para entregarse sin reserva a la lucha por cambiar la realidad existente. El reconocimiento de la importancia que reviste el imaginario no constituye ninguna novedad; sin embargo, su papel parece acrecentarse significativamente en los actuales movimientos subversivos.

En efecto, la privación de ciertos bienes materiales y/o simbólicos se torna, a veces, tan insoportable que la gente pierde el miedo y se compromete abiertamente con la lucha por cambiar las cosas. Sin embargo, también puede ocurrir que el imaginario colectivo sea el desencadenante y el motor principal de las revueltas. Por supuesto, la lucha y el compromiso no son valores autosuficientes; combatir en nombre de unas convicciones y de un ideal no es necesariamente encomiable, como nos lo recuerdan las luchas impulsadas por el imaginario fascista o yihadista. Obviamente, todo depende, en última instancia, de por qué se lucha y con qué nos comprometemos. El tipo de imaginario capaz de impulsar las luchas de carácter libertario toma la forma de *la utopía*. La utopía se puede entender como un principio que activa y que dinamiza el rechazo radical del mundo que nos imponen, al tiempo que dibuja, con mayor o menor precisión, los contornos del que deseamos, o al menos los valores sobre los que debería basarse.

El actual resurgimiento del anarquismo se ve acompañado por una revalorización del pensamiento utópico y por la convicción de la necesidad de la utopía. Quizás sea, en parte, porque el mundo actual está falto de utopía por lo que el anarquismo halla un caldo de cultivo propicio para su desarrollo. Estas circunstancias apuntan al mantenimiento y a la intensificación de la *exigencia de utopía* como uno de los posibles puntos de apoyo para el desarrollo del anarquismo. No obstante, al igual que se dice, bromeando, que la nostalgia ya no es la que era, resulta que la utopía tampoco es exactamente la que fue antaño. Si observamos, con alguna atención, la renovación del anarquismo podemos ver que la actual revitalización de la utopía es la revitalización de *una utopía plenamente consciente de serlo*, absolutamente convencida de no ser *nada más* que una utopía. Es decir, de constituir tan sólo *una incitación* para la lucha y no *un proyecto de futuro en busca de realización*. Reivindicación de la utopía como receptáculo de los deseos y de los sueños, como lugar de expresión de una visión más alentadora del mundo y como un mapa de navegación, borroso e impreciso, donde las rutas están *por inventar* más que *para ser seguidas*.

Se trata, por consiguiente, de un tipo de utopía liberada de todos los antiguos contenidos escatológicos que la acompaña-

ban, con demasiada frecuencia, en el antiguo imaginario revolucionario, de una utopía que ha dado un adiós definitivo a los cantos de sirenas que prometían un mejor futuro, si se sacrificaba el presente, y que sólo apunta hacia el porvenir como mera orientación para *construir activamente la realidad actual*. Porque es en nuestra vida cotidiana donde las personas tenemos que *vivir la revolución*. En efecto, o bien la experimentamos y la vivimos desde ahora, o bien, lo más probable, es que nunca la conozcamos. Una frase me viene a la mente en este instante, sin que recuerde su fuente; decía aproximadamente: «la vida es lo que transcurre mientras nos preparamos para vivir, es lo que fluye mientras hacemos proyectos de vida»; asimismo, la revolución pasará mar adentro y se mantendrá fuera de nuestro alcance si no la anclamos, firmemente, en el presente.

Puede parecer incongruente o, incluso, contradictorio conectar tan directamente algo que abre hacia el futuro, como es *la utopía,* con la prosaica preocupación por *el presente;* y alguien podría sospechar que me dejo llevar en exceso por los oxímoros. No obstante, la extraordinaria *dilatación del presente*, que se constituye para las nuevas generaciones como la única parte verdaderamente significativa de un tiempo donde el pasado y el futuro son arrinconados en unos márgenes cada vez más estrechos, representa sin duda uno de los fenómenos más llamativos de una época donde resuena de manera lancinante el grito de «*No Future*». Tanto si celebramos la preeminencia concedida al presente porque se alza contra la ingenua y sumisa aceptación de sacrificarlo todo sobre el altar del futuro, como si lamentemos dicha preeminencia porque dificulta la activación de proyectos políticos que apunten hacia el largo plazo, está claro que el anarquismo emergente y, más generalmente, las políticas radicales *se conjugan hoy en presente*. En efecto, la actual sensibilidad social de los sectores contestatarios demanda que las propuestas políticas sean juzgadas en términos de su idoneidad para las situaciones realmente existentes y que sea en lo inmediato cuando deban demostrar su validez. Es por ello que, a mi entender, la

preeminencia que concede al presente constituye un segundo punto de apoyo fundamental para el desarrollo del anarquismo.

Sin embargo, es preciso evitar, también en este caso, un posible malentendido. El presentismo que caracteriza a buena parte del anarquismo contemporáneo no debe ser interpretado como que el objetivo de las luchas consista en crear espacios donde poder vivir de forma relativamente satisfactoria y en consonancia con los valores anarquistas, mientras el resto de la humanidad vive en condiciones insoportables. Poco se diferenciarían, entonces, el ideal anarquista y los principios que animan al sistema capitalista. De la misma forma que nadie es realmente libre mientras quede alguien que no lo sea, tampoco se puede vivir en consonancia con los principios libertarios mientras otros seres permanezcan explotados y oprimidos. No se pone el énfasis sobre el presente para conseguir un determinado *modo de estar,* más satisfactorio —aunque el hecho de vivir según nuestros principios, de estar en acuerdo con nosotros mismos y de procurar resolver las contradicciones que nos impone el mundo que nos rodea, también nos hace sentirnos mejor—, sino para articular *un modo de lucha*. Este énfasis significa, simplemente, que se rechaza la trampa que consiste en postergar la transformación fáctica de la realidad a fin de dedicar todas las energías al puro enfrentamiento. Esa trampa oculta que la transformación del presente es, ante todo, un arma y, quizás, una de las más peligrosas para el sistema porque lo mina desde dentro y permite hostigarlo sin tregua.

Asimismo, el énfasis sobre el presente pecaría de una enorme ingenuidad y se tornaría extremadamente vulnerable, si pretendiese ignorar el pasado y romper todos los lazos con la memoria de las luchas anteriores y con las experiencias acumuladas durante el largo enfrentamiento contra la dominación. Centrarse sobre el presente no significa empezar constantemente de cero y tener que aprenderlo y experimentarlo todo nuevamente. El legado histórico de los movimientos sociales contra la opresión y la explotación es demasiado rico para que no se procure apren-

der de él y usarlo para agitar eficazmente el presente. Es, precisamente, porque saben que la memoria colectiva es portadora de armas tremendamente peligrosas para su pervivencia, que las instancias dominantes de la sociedad ponen tanto empeño en sepultarla y en tergiversarla.

La nueva modalidad de utopía y el presentismo radical, paradójicamente unidos en el anarquismo contemporáneo, se acompañan de un tercer elemento que toma cada día mayor importancia como instrumento de resistencia y de subversión del sistema social instituido, al tiempo que aumenta el atractivo que ejerce el anarquismo. Se trata de su *capacidad constructiva,* que completa las diversas prácticas de enfrentamiento que alienta y la voluntad de resistencia que inspira.

Así pues, el anarquismo no sólo debe ofrecer razones y medios para luchar, también tiene que ofrecer *razones para vivir de otro modo* y medios para experimentar, en la práctica, una vida diferente. Es precisamente porque es capaz de ofrecer todo esto *hoy* por lo que seduce a sectores minoritarios pero cada día más amplios de la juventud. Su capacidad constructiva permite arrancar espacios al sistema, y construir unos modos de vida capaces de ofrecer más satisfacciones que las que ofrecen los espejismos del mercantilismo consumista y de oponerse a su poder de seducción. Es en esta capacidad constructiva donde el anarquismo encuentra, a mi entender, un tercer punto de apoyo fundamental para su desarrollo.

Una cuarta condición consiste en la necesidad de abandonar, definitivamente, toda pretensión *totalizante,* reencontrando la desconfianza que ya manifestaba al respecto la rica y fecunda corriente del anarquismo individualista clásico, aunque éste basaba sus prevenciones en la exigencia de que se respetasen todas las singularidades y no en las actuales argumentaciones.

En efecto, contra las tentaciones totalizantes, los anarquistas deben tener el pleno convencimiento de que sus valores, sus ideas, sus prácticas, sus utopías, sus creencias, los modos de vida que ansían, la sociedad con la que sueñan, en resumen, todo lo

que los distingue y los caracteriza, no conseguirá nunca, ni de lejos, *la unanimidad* de una humanidad extraordinariamente diversa.

Deben aceptar, sin ninguna reticencia ni la menor amargura, que opciones distintas a las suyas son perfectamente legítimas y que la única realidad social racionalmente concebible es *una realidad plural y heterogénea*, en la que sólo representará una parte más o menos reducida de la humanidad y en la que quedará ubicado en un contexto de *necesaria coexistencia* con otras opciones.

Se trata, pues, de componer «con otros», en las luchas y en la vida cotidiana, y de abrirse a ideas y experiencias procedentes *del afuera* de nuestra propia tradición. Hacer cosas conjuntamente con los que no comparten exactamente todos nuestros modos de ser y de pensar, no por la mera preocupación táctica de incrementar nuestras fuerzas para luchar mejor contra el enemigo, sino, como decía antes, por *una cuestión de principios*, porque el anarquismo es también *el respeto y la búsqueda de la diversidad en la libertad*. Y deberá ser en lo concreto, en la situación, y en la práctica, cuando habrá que valorar los límites que conviene poner a esta actividad conjunta y a esta cotidianidad compartida, porque si, efectivamente, es cierto que otras opciones son perfectamente legítimas, no es menos cierto que las nuestras también lo son, por lo menos en igual medida, y que *tenemos pleno derecho a defenderlas*. Defenderlas sin imponerlas, por supuesto, porque «ser anarquista obliga» —como dice nuestro compañero André Bernard—, pero sin aceptar, tampoco, que otros nos impongan las suyas, y sin vacilar en recurrir a la fuerza, si es menester, para impedirlo (véase la *adenda* dedicada al relativismo).

Como no es recomendable vivir en un gueto, ni levantar fronteras o muros de separación, no tendremos más remedio que encontrar la manera de conciliar, por una parte, la posibilidad de vivir en un medio *tan libertario como sea posible* con, por otra parte, la necesidad de *coexistir con otros medios*. Éste es uno de

los retos que el anarquismo tiene que resolver y que se plantea, no sólo al nivel global de una sociedad, sino, incluso, en los microespacios que conseguimos arrebatar hoy al sistema. En esta misma línea, cabe recalcar que el anarquismo debería mostrarse mucho más sensible hacia sus propios condicionantes culturales y civilizatorios, tomando plena conciencia de su innegable *eurocentrismo* y que sus raíces se hunden en un terreno impregnado, históricamente, por influencias cristianas. Es imprescindible que el anarquismo establezca un diálogo, un intercambio y una confrontación con perspectivas afines, pero arraigadas en otros contextos culturales, para poder repensar de forma crítica algunos de los presupuestos que lo conforman y para tornarlos menos dependientes de sus determinaciones socioculturales.

La problemática del poder o, mejor, la de la dominación, que se ha vuelto hoy mucho más sensible que en el pasado y que provoca reacciones de resistencia cada vez más numerosas y más vehementes en algunos sectores de la juventud, constituye un quinto elemento que explica el repunte de vitalidad de la ideología que, históricamente, se ha preocupado con mayor ahínco por esta problemática.

Paralelamente al aumento de la presencia del poder en el tejido social, también se ha enriquecido considerablemente el análisis de este fenómeno, dando lugar a una nueva comprensión de sus mecanismos. Se trata, por cierto, de una nueva comprensión que conduce al anarquismo a tener que matizar y, a veces, a reconsiderar en profundidad sus propias concepciones del poder. Esto ha contribuido a su renovación, aunque el peso de las antiguas concepciones sigue siendo demasiado importante.

Finalmente, un sexto elemento que aparece en el doble proceso de resurgimiento y renovación del anarquismo —aunque sólo la corriente postanarquista lo enuncia de manera explícita— es el recelo manifestado hacia un buen número de los presupuestos que vehicula *la ideología legitimadora de la modernidad*, y el trabajo crítico de esclarecimiento de sus pretendidos efectos emancipadores. Para no mencionar más que un ejemplo del

carácter subyugador de ciertos presupuestos pretendidamente emancipadores, basta con pensar la manera como son trituradas las diferencias, la diversidad y la singularidad, como resultado de las creencias que subyacen en la aceptación de una concepción esencialista de la *naturaleza humana*, y del carácter universal y, por consiguiente, ahistórico y uniforme que le es conferido.

Será en la medida en que el anarquismo sepa tomar distancia —como ya ha comenzado a hacer— del credo legitimador de la modernidad, que se encontrará en mejor posición para obrar en pos del debilitamiento de los dispositivos de dominación que ésta ha instalado y, en consecuencia, será mejor recibido por quienes se oponen activamente a estos dispositivos.

En definitiva, rodear la utopía de un amoroso cuidado para que brille en todo su esplendor; desprenderla de su carga escatológica y atornillarla fuertemente al aquí y ahora; concentrar nuestras energías en la transformación del presente; construir materialmente alternativas seductoras frente a las que nos ofrece la sociedad existente; encerrar en el baúl de los errores de juventud las ilusiones totalizantes, aceptando no ser nada más que una opción, entre otras; volver a pensar, en profundidad, nuestras concepciones del poder y desprendernos de los vestigios de la ideología legitimadora de la modernidad que todavía pueden anidar en nuestras concepciones. He aquí algunas de las pistas que parece indicarnos el actual resurgimiento/renovación del anarquismo y ahí están, a mi entender, los caminos por los cuales el anarquismo tendrá que adentrarse, con pasos más firmes que los que ya está dando hoy, para proseguir su expansión y profundizar en su renovación.

ADENDAS

Adenda 1.
De la modernidad a la postmodernidad

El periodo en el que vivimos, el de los inicios del siglo XXI, ¿se inscribe por completo en las coordenadas generales de la modernidad? O, por el contrario, ¿se pueden apreciar ya algunos indicadores de que se estaría iniciando una transformación suficientemente radical como para que se pueda hablar de la emergencia de una nueva época histórica?

Las opiniones son dispares y, de momento, no hay evidencias que favorezcan claramente una de las dos opciones. Sin embargo, me arriesgaré a respaldar las tesis de quienes consideran que la modernidad es, efectivamente, una época histórica que aún sigue plenamente vigente pero que ya ha iniciado una fase de transición hacia otra época. Una nueva época que, quizás por falta de imaginación, me resulta cómodo denominar «postmodernidad».

Por una parte, es obvio que en pocas décadas se han producido unos cambios de gran envergadura, tanto en el campo tecnológico, como en el geopolítico y en el terreno económico, que afectan al conjunto de la sociedad. Estos cambios no se distinguen solamente por su magnitud, sino por la constante acelera-

ción del ritmo con que se producen. Sin duda, la actual velocidad de los procesos de cambio constituye un importante factor diferencial respecto del acontecer de las transformaciones durante los siglos anteriores.

Por otra parte, todas las épocas producen la ideología que las legitima y que permite su desarrollo y su aceptación. La modernidad no escapa a esta regla y dispone, ella también, de una ideología legitimadora que se formó esencialmente durante la Ilustración y que, tal vez, como señal del cambio de época que ya se ha iniciado, está dejando de ser aceptada como la forma obvia y natural de contemplar el mundo para pasar a ser objeto de críticas radicales. Tampoco la postmodernidad escapa a esta regla y, actualmente, está generando su propia ideología legitimadora mediante, entre otras cosas, una firme oposición a los postulados de la modernidad.

Veamos ahora, brevemente, las características de la modernidad y de la postmodernidad en tanto que épocas históricas y en tanto que ideologías legitimadoras de esas épocas.

La modernidad como época histórica

Entiendo que la modernidad es claramente una época que tiene, como todas las épocas, un principio y un final. Al decir «un principio» no hay que entender un origen puntual, sino un proceso de constitución, más o menos dilatado. La referencia a «un final» alude a un periodo de declive, también más o menos largo, que preludia su agotamiento y la emergencia de una nueva época. En efecto, la modernidad no aparece en un preciso momento, ya equipada con todos sus atributos, sino que los distintos elementos que la conforman se constituyen progresivamente a lo largo de un periodo de varios siglos. Tampoco su desaparición será repentina.

La Época Moderna empezó a tomar forma en Europa a partir del siglo XV, con, entre otros fenómenos, la construcción

de una nueva racionalidad científica, la decisiva invención de la imprenta, los adelantos en las artes de la navegación o el descubrimiento europeo del Nuevo Mundo… Con todo, aún hubo que esperar cierto tiempo para que se formasen algunos de sus componentes, tales como el Estado-nación o la Declaración de los Derechos Humanos; y no fue hasta el siglo XVIII, en el marco de la Ilustración, que se articuló con cierta nitidez su discurso legitimador.

La modernidad no es separable de la constitución de esa descomunal empresa que representa «la Ciencia» ni de los enormes efectos que ésta ha producido sobre nuestra forma de ser, nuestra forma de vivir y nuestra forma de pensar. La modernidad nace a la par que un conjunto de innovaciones tecnológicas, que darán origen a un nuevo modo de producción, que se irá configurando lentamente como el modo de producción capitalista, dando luz al proceso de industrialización que se acelerará y se generalizará en la segunda mitad del siglo XIX.

Para entender el proceso de constitución de la modernidad vale la pena detenerse unos instantes sobre lo que algunos investigadores, tales como Pierre Lévy, han llamado las «tecnologías de la inteligencia». Se trata de tecnologías que se inscriben en el proceso mismo del pensamiento, que tienen por función y como efectos posibilitar ciertas operaciones de pensamiento que no eran del todo factibles antes de que estas tecnologías de la inteligencia se construyeran. Posibilitar ciertas operaciones del pensamiento, darles mayor eficacia o mejorarlas y, por lo tanto, modificarlas en algún sentido. En definitiva, crear nuevas formas de pensamiento. Así, la escritura se puede considerar como una tecnología de la inteligencia que, sin duda, afectó a las modalidades del pensar y tuvo innumerables efectos sobre el conocimiento. La imprenta es otra de esas tecnologías de la inteligencia.

La invención de la imprenta o, más precisamente, la cristalización y la difusión social de su uso marca los inicios de la modernidad. Esa innovación en las tecnologías de la inteligencia fue un elemento crucial para posibilitar la constitución de la moder-

nidad, sencillamente porque fue fundamental para posibilitar la constitución de la razón científica moderna. El conocimiento científico moderno sería prácticamente impensable sin los libros impresos y todo lo que implican. La imprenta no es solamente un vector de difusión y de socialización de los conocimientos, sino que también incide sobre la forma misma de presentarlos y de producirlos y, por lo tanto, sobre su misma naturaleza. El efecto que tiene el libro impreso va mucho más allá de una simple facilitación de la circulación de los textos. Por ejemplo, el sujeto humano —autor o simple transcriptor— está constantemente presente en el manuscrito, pero su presencia se difumina en la página impresa, lo que ayuda a construir la idea de objetividad, tan importante para la razón científica moderna. Los gráficos, las tablas, las imágenes que se reproducen en múltiples ejemplares, sin la menor diferencia perceptible entre ellos, también contribuyen a objetivar la representación como algo fiable, natural y seguro, contribuyendo al desarrollo de uno de los principales elementos constitutivos del discurso de la modernidad, a saber: la *ideología de la representación*.

Al igual que la imprenta en el siglo XV, todas las grandes innovaciones en el campo de las tecnologías de la inteligencia han imprimido un giro fundamental a las sociedades, por lo que no es de extrañar que cuando aparece el ordenador y el tratamiento electrónico de la información, a mediados del siglo XX, también se produzcan efectos sociales de primera magnitud.

La ideología de la modernidad

Pese a la considerable heterogeneidad de las concepciones y de los análisis que forjaron la visión del mundo propia de la modernidad, es posible delinear los grandes rasgos que la definen. Si la reforma de Martin Lutero y el humanismo de Erasmo de Rotterdam, entre otros, contribuyeron a construir su discurso, fue la filosofía de la Ilustración la que le dio cuerpo, definiendo

sus contenidos con mayor precisión. Los podemos sintetizar en los once aspectos siguientes:

En primer lugar, la hípervaloración de la razón. Desde una concepción teleológica de la historia, según la cual la historia avanza hacia un determinado objetivo, la razón científica y la razón en general aparecen como vectores de progreso y de emancipación. En efecto, la historia parte de un origen y progresa en una determinada dirección que será la adecuada, siempre que esté guiada por la razón. En el proceso de constituir la razón como elemento central, definidor de nuestro *yo,* según Descartes, se llegó a postular una relación intrínseca, una relación interna entre la razón y la libertad, entre la razón y el progreso o entre la razón y la emancipación. Desde ésta óptica, el incremento de racionalidad conllevaría, connaturalmente, un incremento de libertad y traería consigo la posibilidad del progreso social; la razón es, sencillamente, emancipadora.

En segundo lugar, el desarrollo de la ideología de la representación. Es decir, entre otras cosas, la formulación del conocimiento como representación del mundo y la supeditación de su validez al hecho de que reproduzca correctamente la realidad. Esto significa que el conocimiento es, de alguna forma, una trascripción de lo real, una traducción de la realidad a otro plano —el plano del conocimiento— que debe ser lo más fiel posible, evitando cualquier alteración de lo traducido. El discurso de la modernidad afirma que esto es efectivamente posible, e instaura automáticamente una dualidad, una dicotomía, objeto-sujeto, que se arrastrará durante todo el período de la modernidad.

Un tercer aspecto consiste en la adhesión al universalismo y a la creencia en la fundamentación segura de la verdad. Es decir, la afirmación según la cual la verdad —y también los valores— pueden asentarse sobre unas bases de las que no se pueda dudar porque tienen una validez absoluta. El discurso de la modernidad es totalizante y se presenta como válido para todos los seres humanos y en todos los tiempos. Ésa es la razón por la que las grandes narrativas, las metanarrativas de la modernidad, siem-

pre se expresan en términos de valores y de proyectos de tipo universal, ofreciendo explicaciones que tienen un fundamento último incuestionable (para un desarrollo más a fondo véase, más adelante, la adenda dedicada al relativismo).

En cuarto lugar, la afirmación de la centralidad del sujeto y de la conciencia. El sujeto es autónomo, lo que quiere decir, que, en principio, puede llegar a ser dueño de sí mismo y agente de su propia historia. Asimismo, la conciencia puede ser transparente para sí misma. Importantes pensadores de la modernidad se han preocupado de sugerir vías para que la conciencia deje de ser una conciencia alienada y llegue a ser transparente para sí misma. En esta línea, fue Marx quien formuló el planteamiento más genuinamente social en cuanto a las determinaciones que operan sobre la conciencia y enturbian su transparencia.

El quinto aspecto consiste en la adhesión a un humanismo, basado en la creencia de que existe una naturaleza humana esencial y, de forma más general, en la adopción de una perspectiva esencialista. Aunque el esencialismo no sea exclusivamente moderno, puesto que impregna toda la filosofía occidental, constituye uno de los postulados de esa ideología que el postestructuralismo ha cuestionado más incisivamente. Por ello lo trato más específicamente en la *adenda* dedicada al postestructuralismo.

En sexto lugar, se instauró la figura del individuo y se fomentó el individualismo como ideología. El imaginario moderno nos conduce a pensarnos, primordialmente, como individuos que, en tanto que tales, son todos equivalentes entre sí, y que sólo pertenecen, como por «añadidura» circunstancial, a determinados grupos, comunidades o categorías sociales. De este modo, podemos transitar por diversas comunidades o por distintas categorías sociales, pero no podemos dejar de ser individuos. Esto significa que el individuo suplanta a la comunidad como unidad constitutiva de lo social y se constituye como el sujeto de derecho de la sociedad moderna

A lo largo de los siglos XVII y XVIII Jeremy Bentham o John Locke, entre otros, elaboraron los ingredientes de un nuevo orden moral que fue infiltrando y conformando lentamente la manera en que nos imaginamos la sociedad y nuestro lugar en su seno. Las ideas principales giran en torno a las nociones básicas de contrato social, de derechos y obligaciones morales de los individuos y de beneficio mutuo. En el marco de esas ideas, lo que legitima las estructuras de poder que operan en la sociedad, es la conformidad de sus integrantes para someterse a determinadas reglas del juego mediante una suerte de contrato fundacional. Un contrato implícito que define la manera en que los diferentes integrantes de la sociedad deben comportarse los unos en relación a los otros para garantizar su propia seguridad y para extraer el máximo beneficio común. Éste recoge un conjunto de derechos y de obligaciones que precisan lo que la sociedad y los componentes de la sociedad pueden exigirse y deben aportarse mutuamente.

La novedad es que el lazo social se funda en los derechos y en los intereses de los individuos, de tal forma que las obligaciones que impone la sociedad sólo se justifican si preservan esos derechos y esos intereses. Es como si el individuo de la modernidad dijese a sus gobernantes algo así como: «sólo te concedo el derecho a gobernarme si lo haces por mi propio bien y si reconoces que soy yo quien te lo he concedido…».

Un séptimo aspecto pasa por la formación de la idea de *progreso* y por la supeditación del presente al futuro. La modernidad es, quizá, la primera época que se percibe a sí misma como una época; es decir, que se piensa a sí misma como un momento particular insertado en un determinado proceso. A partir del momento en que una época se considera a sí misma como tal, el pasado da sentido al presente. O sea, el momento actual sólo se puede entender en referencia al pasado y se hace al pasado responsable del presente. Esto significa también que se carga al presente con la responsabilidad de configurar el futuro.

El tiempo presente se transforma en tiempo útil para el futuro y tiene la responsabilidad moral de que ese porvenir sea

satisfactorio. La fe en el progreso postula que el presente es, necesariamente, mejor que lo que había antes y peor que lo que acontecerá en el futuro, siempre que no se pongan obstáculos al recto proceder de la razón. La idea que subyace aquí es que el ser humano puede hacer la historia, puede dirigirla, en lugar de ser llevado por ella, conduciéndola en la buena dirección si se deja guiar por la razón.

En octavo lugar, la modernidad es un proyecto y un proceso de secularización. Los principios y los valores supremos sobre los que se articula la ideología de la sociedad ya no están en los cielos, abandonan la trascendencia para situarse en el seno de la propia humanidad y en el corazón de la propia sociedad. Esto significa la muerte metafórica de Dios, entendido como fundamento último de los principios sobre los que debe basarse la sociedad. Sin embargo, la modernidad no deja vacante la plaza ocupada por Dios, sino que sustituye la figura de un ser supremo por otros principios absolutos, tales como la razón universal, los valores absolutos o la verdad trascendental, que tendrán, prácticamente, los mismos efectos. Dios desaparece pero, *sus dobles* entran en acción. Esto no quita, por supuesto, que el proceso de secularización tuvo efectos importantes en contra del oscurantismo religioso, en contra de las arbitrariedades de un poder que se presentaba como el simple brazo ejecutor de unos mandatos venidos de otro lugar.

El noveno aspecto es relativo a la adhesión a una escatología laica y a la afirmación de la historicidad de las sociedades. El pensamiento escatológico, tan importante en el cristianismo, sitúa en el final de los tiempos ese momento esplendoroso donde el mal será definitivamente vencido; donde se alcanzará por fin la felicidad absoluta; donde el sujeto se realizará plenamente y dejará atrás un largo camino de dolor y de angustias, reconciliándose consigo mismo. La modernidad laicizó la escatología cristiana, enfatizando la historicidad de nuestra condición y elaborando una serie de «grandes relatos» acerca del desarrollo imparable del progreso o del definitivo esclarecimiento de todos los

misterios del mundo, que alientan la esperanza y que prometen, todos ellos, una suerte de redención final.

Esto significa, básicamente, que la historicidad es nuestra condición. La introducción de la historicidad en nuestra visión del mundo y, por lo tanto, en la forma en que nos conceptualizamos, representa un cambio substancial con relación a otras sociedades. En efecto, se asume que no somos más que un momento particular de una historia que tiene una dirección y que avanza, ineluctablemente, hacia un determinado final que, además, será un final feliz. En consecuencia, la esperanza está plenamente legitimada y la gran promesa que encierra el futuro justifica plenamente y torna tolerables todos los padecimientos que nos pueda deparar el presente. En esta línea, los discursos emancipadores del siglo XIX dibujaron un horizonte, más o menos lejano, donde nos espera la conquista de la felicidad.

Un décimo aspecto remite a la soberanía popular. La modernidad inventa «el pueblo» como nueva agencia colectiva y establece la soberanía popular como la fuente donde radica cualquier pretensión de legitimidad para gobernar. En efecto, sólo se puede gobernar por mandato del pueblo y para bien del pueblo, y éste debe disponer, por lo tanto, de determinados cauces de expresión. Algunos de estos cauces son formales y pertenecen propiamente a la esfera de la política, como por ejemplo los procesos electorales. Otros, son informales y se sitúan fuera de ésta esfera, pero la condicionan; es el caso de la «opinión pública», construida como una instancia central en el imaginario político de la modernidad.

Por último, como onceavo aspecto cabe mencionar que la modernidad es un proceso que ha conducido paulatinamente al desarrollo de la industrialización y al «alistamiento laboral» del conjunto de la población —aunque algunos sectores, como las mujeres por ejemplo, aun tardaron bastante tiempo en integrarse en ese proceso—. Esta innovación social que requirió el desarrollo de una serie de dispositivos y de técnicas produjo múltiples consecuencias. Entre ellas, la centralidad concedida al trabajo, el

auge de los valores relacionados con él, tales como la conciencia profesional, y la teorización de las razones por las que el trabajo y sus valores deben ser elementos centrales hasta para definir nuestra propia dignidad. Un conjunto de elementos que se han ido diluyendo en el periodo actual, lo que señala, quizás, el incipiente agotamiento de la Época Moderna.

Sin embargo, no nos precipitemos. La modernidad alcanzó una de sus más completas expresiones en una época muy reciente, tan reciente como los años 1950, con el proceso de *la modernización* (el término mismo de «modernización» es relativamente reciente). La modernización se situó como uno de los principales valores políticos para los gobernantes, como aquello que las poblaciones deben perseguir y que los países deben realizar. Se trata de incrementar, tanto como sea posible, la racionalización de la economía y de la sociedad. Su discurso se formula en términos tales como «elevar la renta per cápita de los países», «maximizar el desarrollo de las fuerzas productivas», «incrementar la productividad», «acrecentar la capitalización y la movilización de los recursos disponibles», «mejorar la competitividad», «aumentar el poder adquisitivo», etc.

En el plano político, la modernidad se ha esforzado por generalizar el modelo democrático de participación política, considerado como la forma de funcionamiento político más adecuada para posibilitar el proceso de la modernización y extraer todos sus beneficios.

Además de haber propiciado ciertos adelantos sociales, la modernidad ha tenido unos costos importantísimos. Ha sido necesario pagar un precio muy elevado para que se desarrollase, saldándose con una enorme cantidad de sufrimiento para las víctimas del proceso; es decir, para todos aquellos elementos considerados marginales respecto a los valores fundamentales de la modernidad, para todo lo que se situaba en posición periférica respecto a los centros de poder de la modernidad, y para todas aquellas partes del mundo que se colonizaban a fin de que la modernidad pudiese prosperar y fortalecerse.

La postmodernidad como época histórica

De la misma forma en que la Época Moderna arrancó con una serie de innovaciones técnicas, tales como la imprenta, también la postmodernidad comenzó con una importante innovación tecnológica, el procesamiento electrónico de la información. La potencia y la rapidez que ha introducido la informática en el tratamiento y en la generación de información está no sólo en la base de la *sociedad del conocimiento*, sino que también ha provocado el desarrollo exponencial de las comunicaciones, la aceleración del proceso de globalización, la instauración de *un nuevo orden económico* y el auge de las biotecnologías, que, gracias a la ingeniería genética, han abierto la posibilidad de seleccionar artificialmente ciertas características del ser humano. Simultáneamente, el desarrollo, a partir de los años 1990, del ciberespacio, esa red de interconexiones electrónicas, está incidiendo de manera decisiva sobre todas las facetas del tejido social, relacional, económico, político, simbólico, etc.

A la vista de esos elementos, es fácil entender que el impacto transformador del ordenador en ámbitos como el de la producción, el trabajo, el comercio o la ciencia, están configurando unas nuevas condiciones de vida y un nuevo marco social que no pueden sino transformar nuestra visión del mundo.

El sociólogo Zygmunt Bauman, que prefiere hablar de «modernidad liquida» en lugar de hablar de «postmodernidad», capta con agudeza algunos de los aspectos más llamativos de la nueva realidad social que se está configurando. Por citar tan sólo uno, la aceleración, en todos los ámbitos, constituye uno de los rasgos definidores de una nueva época donde todo fluye a un ritmo vertiginoso. Así, por ejemplo, la obsolescencia de los productos, que constituía hasta hace poco un defecto contra el cual había que luchar —se vendía duración— ha dejado de ser un problema. Hoy, la rapidez en devenir obsoleto ha pasado a ser una ventaja para los bienes: todo envejece con enorme velocidad y debe ser sustituido rápidamente. Esta obsolescencia progra-

mada y la necesidad de cambio no afecta solo a los productos industriales, sino que se extiende a todos los fenómenos del mundo del trabajo y de la vida cotidiana: los contratos son inestables, los compromisos son efímeros; hay que manifestar una disponibilidad permanente al cambio, modificando el rumbo a la menor señal, procurando estar libre de ataduras a largo plazo y mantener una identidad flexible en un mundo de coaliciones fluidas y momentáneas.

Todos estos cambios, a los que se pueden añadir las constantes deslocalizaciones, la reducción del ciclo de vida de las competencias exigidas a los trabajadores, la desregularización de las relaciones laborales, etc., alimentan diariamente el sentimiento de la imprevisibilidad y de la inseguridad del futuro. Se afianza y se generaliza la idea de que nadie ejercerá una misma profesión, ni dispondrá de un mismo puesto de trabajo de por vida; como nadie tiene garantizada, tampoco, la posibilidad de permanecer para siempre en una misma localidad.

La perspectiva de la migración profesional, de la migración territorial, de la migración competencial y de la inseguridad de las retribuciones, alimentan un imaginario donde las identidades estables, duraderas y, más aún, las identidades permanentes configuradas en base al trabajo, dejan de tener sentido. Fin, por lo tanto, no del trabajo, pero sí de esa peculiar ideología del trabajo que fue tan importante en la última fase de la modernidad; y fin, también, de lo que podríamos llamar el sedentarismo identitario, sustituido por la perspectiva de un nomadismo identitario.

La ideología de la postmodernidad

Tuvieron que transcurrir dos siglos desde los inicios de la modernidad para que se dieran las condiciones que permitieron elaborar el discurso legitimador de esa época y para tomar conciencia de que, efectivamente, era «una época». Dos siglos, frente a las tres o cuatro décadas que nos separan del inicio de la postmodernidad. Aun tomando en cuenta la fuerte aceleración del tiempo histórico y del tiempo social, la brevedad del tiempo transcurrido explica que el discurso legitimador de la postmodernidad sea aún confuso, diverso, contradictorio, incoherente y fragmentado.

De hecho, el discurso de la postmodernidad presenta una doble vertiente: desarrolla, en primer lugar, una potente crítica de los presupuestos ideológicos de la modernidad —en este sentido la postmodernidad es una antimodernidad— y elabora, en segundo lugar, las bases de un discurso legitimador de la nueva época.

En tanto que crítica de la ideología de la modernidad, el discurso postmoderno se propone hacernos ver que la razón, presentada como emancipadora, tiene en la práctica unas consecuencias de tipo totalitario. En efecto, la razón constituye, entre otras cosas, un dispositivo de aniquilación de las diferencias, pero no de las diferencias en términos de desigualdades, sino de la diversidad y de las singularidades que se manifiestan en todos los ámbitos, incluido el ámbito de las culturas. La razón ordena, clasifica, universaliza, unifica y, para ello, debe reducir, expulsar, neutralizar y suprimir las diferencias. Asimismo, en su discurso programático, la modernidad prometía progreso social y sabio dominio de la naturaleza, pero estos compromisos no fueron cumplidos. Auschwitz, Hiroshima, el agotamiento de los recursos del planeta y la aniquilación de las culturas minoritarias constituyen algunos de los resultados propiciados por la pretensión moderna de convertirnos en dueños y poseedores de la naturaleza.

Los grandes principios de la modernidad no son, según el discurso postmoderno, sino simples historias que se cuentan para legitimar una época. Las grandes narrativas son narraciones engañosas que escondían enormes efectos de poder. Detrás de las bellas declaraciones sobre la autonomía del sujeto y sobre la transparencia de la conciencia para sí misma, acechaban prácticas de sujeción. La verdad, la objetividad y las seguras

fundamentaciones del conocimiento escondían, de hecho, valores particulares, disfrazados tras las pretensiones de neutralidad, de objetividad y de universalidad. En definitiva, lo que se le reprocha a la modernidad no es haber matado a Dios, sino haber puesto en el lugar de los absolutos afincados en los cielos, unos nuevos absolutos que producían los mismos efectos de manera más solapada.

Considerando ahora la segunda vertiente de la ideología postmoderna, vemos que el esfuerzo por elaborar las bases legitimadoras de la nueva época insiste en la fragmentación de la realidad, del sujeto, y también en el relativismo en el campo del conocimiento y de los valores.

En el nuevo escenario ideológico la escatología está perdiendo fuelle, los grandes relatos emancipadores dejan de seducir las imaginaciones, y el horizonte de esperanza que éstos dibujaban y la gran promesa que encerraban dejan de ser creíbles. La perspectiva de una meta lejana, pero segura, delineada por la ciencia, en términos de progreso, o por la política, en términos del fin de la explotación y de la dominación, ya no resulta satisfactoria. Los trazos que perfilaban la vía hacia la emancipación perdieron la claridad de sus contornos, dejando paso a la idea de que no existe ningún camino preestablecido, ningún mapa que pueda orientar con seguridad la navegación hacia un futuro de libertad y de felicidad. Y todo esto se traduce en un fuerte escepticismo y hasta en un rechazo de cualquier *proyecto a largo plazo*, tanto de índole política como existencial.

Ha ido creciendo el sentimiento de que el presente no debe ser hipotecado por lo que pueda depararnos el futuro, y que hay que vivir en el instante lo que unos eventuales tiempos mejores han dejado de garantizar. El presentismo, el deseo de extraer todo lo posible del presente y por consumir el instante, sustituye el sacrificio por invertir para el mañana. Los modos de vida precarios se instalan en lo efímero, lo inmediato es lo que cuenta de verdad, porque ningún futuro esperanzador está garantizado, y así la idea de que *no hay futuro* va ganando fuerza.

La secularización impulsada por la modernidad se fundaba en el convencimiento de que nuestra historicidad nos propulsaba necesariamente hacia un futuro de progreso, procurado por la racionalidad de las actuaciones humanas. Sin embargo, en estos momentos en los que ese convencimiento se tambalea, cuando el futuro se torna incierto e incontrolable y cuando la escatología se debilita, parece que la secularización nos deja demasiado desprotegidos y que sea preciso buscar trascendencias protectoras que nos ofrezcan seguridades. Asistimos de esta forma a cierto retorno del sentimiento religioso, a la proliferación de sectas y de colectivos esotéricos, o a una mayor aceptación de lo sobrenatural y de los misterios que remiten al pensamiento mágico. Quizás sea por esto por lo que la ideología de los nuevos tiempos alienta el abandono de una estricta racionalidad, debilitando la frontera entre hechos y valores, entre lo afectivo y lo cognitivo, o entre lo real y lo virtual.

Quizás también sea por esto por lo que *el acontecimiento* ejerce, actualmente, una fascinación tan intensa sobre la gente. Refractario a la historicidad, el acontecimiento es lo que no se puede predecir, lo que rompe la lógica de las expectativas racionales y representa una de las máximas expresiones de la discontinuidad. No cabe duda de que hay, actualmente, un enorme deseo de acontecimiento, un deseo de hechos excepcionales, aunque sean catastróficos, una apetencia colectiva por lo que sorprende, por lo que es único y por lo que sucede sin previo aviso. Las poblaciones están hambrientas de acontecimientos. Pero, quizás, sea también una revancha contra el poder, una especie de contrapartida frente al sentimiento de que todo está bajo control, una especie de desafío a un poder que parece poderlo todo, salvo, por definición, prever el acontecimiento, puesto que éste dejaría de ser un acontecimiento si fuese predecible.

Frente al ideal de un individuo dueño de sí mismo y constituido como la unidad vertebradora y legitimadora de la sociedad, se perfila un deseo de fusión grupal y una valorización de lo intersubjetivo. Se manifiesta una tendencia hacia las identifi-

caciones tribales, una necesidad de identificaciones fuertes que promueven, ciertamente, prácticas de solidaridad y de ayuda mutua, pero que las confinan en el espacio interior de los grupos de pertenencia. El deseo de fundirse en la comunidad y de disolverse en el colectivo dibuja un proyecto que se agota en la mera satisfacción de *estar juntos*.

Pese a que la gente se sigue movilizando en la calle y sigue participando en las consultas electorales, se perciben síntomas de una desconsideración global del ámbito político. El escepticismo gana terreno y se agranda la distancia entre los representantes políticos y sus representados. Después de haber sido una pieza clave en el imaginario político de la modernidad, la opinión pública no sólo aparece como infinitamente fragmentada, sino que se percibe, cada vez más, como fuertemente instrumentalizada por los medios de comunicación y por los poderes que los controlan. Es obvio que, si la opinión pública se construye desde el poder, ya no puede servir de coartada para legitimarlo y para hacernos creer que respeta la voluntad pública. En consecuencia, el problema que tiene que afrontar ahora el poder político es que la gente deserte del mismo y que no quiera involucrarse ni participar, limitándose a vivir en su sombra y abandonándolo, por completo, en manos de quienes lo manejan.

Para concluir estas consideraciones sobre la época que empieza a nacer, quiero recalcar que, al igual que la modernidad instauró nuevas formas de dominación, también lo está haciendo la postmodernidad. Para convencerse de ello, basta con pensar en los efectos que tienen las redes sociales sobre nuestras formas de ser y de relacionarnos, o en la vigilancia que permiten ejercer las NTIC, o también en el tipo de gubernamentalidad que pone en práctica la medicalización de la vida. Por lo tanto, no cabe celebrar, en absoluto, la entrada en la postmodernidad; lo que sí es de agradecer es la desmitificación y la crítica de la modernidad, una crítica que, si para algo sirve, es para sensibilizarnos sobre los efectos de dominación que generaban los grandes principios de la modernidad y a los que nos sometíamos sin ni siquiera darnos cuenta.

¿Hay que movilizarse contra la postmodernidad? Entiendo que sí, pero, desde luego, no en nombre de la modernidad... ¿Hay que dar la espalda al discurso de la postmodernidad? Entiendo que no. Ignorarlo, no querer escucharlo, no querer entenderlo, es una enorme trampa porque, mientras rechazamos el nombre, la cosa avanza. Nuestra subjetividad, nuestros modos de subjetivación, nuestra realidad más próxima, nuestro entorno social… todo esto, lo queramos o no, aceptemos o no la postmodernidad, se está modificando. Hay que tomar muy en serio el estudio y el análisis del discurso, aún confuso, de la postmodernidad, tanto para entender mejor esa modernidad que nos ha constituido y que conforma nuestro modo de pensar, como para intentar ver cómo son esas nuevas formas de dominación que se avecinan. Si queremos entender el presente y fortalecer nuestra capacidad de acción, tenemos que descifrar el discurso de la postmodernidad.

Adenda 2.
El postestructuralismo como punto de inflexión en los modos de pensar

La influencia ejercida por el postestructuralismo sobre la configuración del postanarquismo es de tal magnitud que, para acceder a una buena comprensión de este último, conviene examinarlo con atención. Antes de detenernos sobre tres aspectos —la cuestión del sujeto, el postulado esencialista y la problemática del poder— que son de especial relevancia para repensar el anarquismo y que ocupan un lugar privilegiado en la corriente postanarquista, es preciso situar el inmediato antecesor del postestructuralismo; es decir, el estructuralismo.

El estructuralismo

El estructuralismo como movimiento cultural se gestó en los primeros años cincuenta, se afirmó a lo largo de toda la década

de los cincuenta (1955, cuando se publicó *Tristes Trópicos* del antropólogo Claude Levi-Strauss, es un año emblemático) y se consolidó en la década de los sesenta. El apogeo de ese movimiento se alcanzó posiblemente el año 1966, que fue bautizado en Francia como «el año estructuralista». Sin embargo, el estructuralismo empezó su declive en esa misma década, tras el impacto crítico de Mayo del 68. Aun así, siguió brillando hasta mediados de los años 1970, dejando paso a partir de ese momento al postestructuralismo.

El estructuralismo tomó de Ferdinand de Saussure, fundador de la lingüística moderna, algunas de sus principales herramientas conceptuales. Para Saussure, el signo, unidad constitutiva de la lengua, no tiene ningún valor en sí mismo, carece de valor positivo. Su valor no resulta de su contenido sino de su posición, del lugar que ocupa respecto a todos los demás signos, es decir, de la diferencia que mantiene con los otros signos. Esto significa que no debemos centrarnos sobre los términos que están en relación; sino sobre las relaciones entre esos términos. De esta forma, se excluyen los contenidos específicos, se privilegia el significante sobre el significado, el código sobre el mensaje, es decir, en definitiva, la estructura formal de la lengua sobre los enunciados circunstanciales que permite producir.

Saussure enfatizó también la dicotomía entre la lengua y el habla. El habla es tan sólo una manifestación, una concreción, una expresión particular determinada por la lengua, por el código. Esto significa que, para entender el sistema de una lengua, tenemos que dejar de lado sus manifestaciones circunstanciales, tenemos que dejar de lado la palabra. La lingüística se constituye excluyendo al que habla, apartando al sujeto.

La dicotomía entre sincronía-diacronía se revela también crucial y la metáfora del ajedrez nos ayuda a captar su sentido. En efecto, Saussure dice que para tomar una decisión, lo que importa cuando se juega al ajedrez, es el lugar que ocupan las piezas sobre el tablero, con su valor diferencial y las combinaciones posibles entre estas piezas. El cómo se ha llegado a esa situación

—es decir, la historia que nos ha conducido a esa configuración particular del tablero— puede ser interesante, pero, a la hora de decidir, resulta puramente anecdótico. ¿Qué más da el camino por el cual hemos llegado a tal situación? Es la configuración de la situación la que condiciona nuestra decisión. Por lo tanto, hay que analizar la estructura como tal, no hay que preocuparse por la manera en la que esta estructura se ha configurado; y esto significa que hay que expulsar la historia fuera de nuestras preocupaciones.

El estructuralismo excluyó, pues, una serie de dimensiones que parecían, hasta entonces, muy importantes tales como el referente, los contenidos, el sujeto y la historia.

En el plano filosófico, el estructuralismo se constituyó en contra de la fenomenología y, más generalmente, en contra de la filosofía de la conciencia.

La fenomenología pone el acento sobre lo vivencial, sobre lo directamente vivido, sobre la subjetividad como elemento constituyente de nuestra experiencia de las cosas y de nuestra experiencia de nosotros mismos. Según la fenomenología, el mundo es transparente para la conciencia del sujeto, siempre que se libere la conciencia de todo aquello que la constriñe y que la distorsiona. La conciencia del sujeto también es transparente para sí misma, pero siempre que se tomen las necesarias precauciones. Por ejemplo, está claro que una conciencia alienada no puede ser transparente para sí misma. La fenomenología sitúa en primer plano el sujeto consciente, la conciencia del sujeto y el poder de la conciencia. Esto significa que el conocimiento pasa por interrogar con rigor la conciencia del sujeto.

El estructuralismo se constituye, precisamente, contra estos supuestos y sostiene que la conciencia es opaca para sí misma, que el sujeto y la conciencia no son constituyentes, sino que están *constituidos*. Están constituidos por la lengua, por el código, por las estructuras, por la cultura, por el inconsciente... Por consiguiente, es inútil interrogar la conciencia del sujeto; lo que hay que interrogar es lo que habla en y a través del sujeto sin

que éste sea consciente de ello. Y, en consecuencia, hay que eliminar de forma radical el sujeto, el de la modernidad, el de la fenomenología, el sujeto como conciencia transparente para sí misma.

Lo que hay que hacer es buscar qué se oculta detrás de la experiencia y la posibilita; indagar lo que, estando por detrás de las apariencias, engendra lo manifiesto y lo visible. Hay que ir detrás de los hechos para ver lo que los produce; hay que buscar, por lo tanto, las estructuras latentes e invisibles. La verdad se oculta detrás de lo que se ve, yace en las profundidades recubiertas por las apariencias. La metáfora del investigador es la de un buceador.

El estructuralismo participa de algunos de los presupuestos fundamentales de la modernidad. Así, por ejemplo, valoriza la cientificidad y otorga, por lo tanto, un lugar privilegiado a la razón —y a la razón científica muy particularmente—; asume cierto esencialismo y cierta creencia en una naturaleza humana; participa de la búsqueda de universales, etc.

No obstante, también cuestiona algunos de los supuestos básicos de la modernidad. Concretamente, rechaza la idea de un sujeto autónomo, de un sujeto creador de sí mismo y de la historia, y participa de la crítica al sujeto como conciencia transparente para sí misma.

Mayo del 68 y el declive del estructuralismo

El estructuralismo alcanzó una enorme influencia en el seno del mundo cultural e intelectual. Sin embargo, fue precisamente cuando se hallaba en el apogeo de su reconocimiento, marcando el pensamiento de toda una época, cuando surgió lo que nadie —y menos aún los estructuralistas— había conseguido prever: estalló Mayo del 68 y eso fue letal para el estructuralismo.

En primer lugar, Mayo del 68 fue un *acontecimiento* y, como tal, algo que el estructuralismo rechaza, por principio, como secundario e intrascendente. El psicoanalista Jacques Lacan pretendió restar importancia a las pintadas, a las manifestaciones y a los disturbios callejeros, diciendo: no va a pasar nada importante porque «las estructuras no bajan a la calle». Más tarde, ante la magnitud de lo acontecido, Lacan quiso rectificar diciendo que «son las estructuras las que han bajado a la calle...». Sin embargo, Lacan se equivocó por partida doble: lo que estaba ocurriendo era importante, y no eran las estructuras las que estaban en las calles, eran *los sujetos*.

Asimismo, Mayo del 68 también cuestionó los discursos totalizantes, globalizantes y universalistas, relegitimando lo local, lo particular y lo específico. Esta impugnación no podía sino afectar al estructuralismo ya que levantó la sospecha contra un tipo de discurso que se correspondía, efectivamente, con el que éste sostenía.

El postestructuralismo

Mayo del 68 fortaleció las condiciones para la implosión del estructuralismo y puso en marcha una bomba de relojería que lo desestabilizó y que dio paso al postestructuralismo. Éste se constituyó sobre la base de una denuncia de sus *impasses* y de su asunción acrítica de muchos de los supuestos de la modernidad. Se cuestiona, por ejemplo, que el estructuralismo asuma el carácter universal de la razón científica, aceptando conceptos como el de verdad, el de certeza o el de objetividad, y que pretenda asentar el conocimiento sobre unos fundamentos absolutos y definitivos.

También se cuestiona el humanismo que late en el estructuralismo. En efecto, pese a que éste propugne la eliminación del sujeto, resulta que su búsqueda de invariantes, de universales y de constantes transculturales, que no sean ni históricos ni contingentes, evidencia un esencialismo profundo que entronca con la creencia en la existencia de *la naturaleza humana*.

El postestructuralismo manifiesta un desacuerdo radical con el ahistoricismo estructuralista. La exclusión de la historia se considera inadmisible y Foucault desempeñó un papel importantísimo en esta crítica. No obstante, cuando el postestructuralismo reintegra la historia e imprime movimiento a las estructuras —reinsertando en ellas su génesis y su dinámica—, no retoma el concepto de historia propio de la modernidad. Rechaza la historia como continuidad, la historia como algo que tiene una dirección y que avanza de forma progresiva hacia determinadas metas que siempre mejoran las anteriores. La concepción postestructuralista de la historia es otra, es discontinuista, no finalista y no evolucionista. Se trata de un estructuralismo historizado que se caracteriza por la reintroducción de la historia en el seno de la estructura.

Por fin, también se cuestionó la exclusión del sujeto. El sujeto reapareció de forma indirecta, mediante la consideración de las prácticas no discursivas que forman parte de lo que está fuera del texto. Pero también apareció de forma directa como consecuencia de la importancia que cobró la *enunciación* y, por lo tanto, la necesidad de tomar en cuenta el habla. De esta forma, el sujeto se reintegra en las estructuras, vuelve a estar presente en ellas, pero ya no es el sujeto de antes, no es el sujeto de la modernidad, no es un sujeto instituyente. Es un sujeto que está constituido, pero que, aun así, desempeña un papel activo.

Lo que queda del estructuralismo en el seno del postestructuralismo es, casi exclusivamente, la crítica de la fenomenología y el rechazo tajante del *sujeto consciente* de la modernidad.

El esencialismo

El postestructuralismo se caracteriza por su radical rechazo de los planteamientos esencialistas que acompañan buena parte de la filosofía desde la Antigüedad y que impregnan la ideología de la modernidad.

Si la existencia del ser —de cualquier tipo de ser— es siempre una existencia concreta y situada que acontece en *un mundo* particular, entonces resulta inevitable que las cambiantes características de ese mundo condicionen y moldeen las expresiones concretas de ese *ser*. Sin embargo, el postulado esencialista pretende que independientemente de los condicionamientos sociales e históricos que haya podido sufrir, el *ser*, dotado de una esencia constitutiva, permanece fundamentalmente *el mismo*. Por detrás de las modalidades contingentes y variables del *ser tal y como se manifiesta* existe, consiguientemente, el *ser esencial* fijo e invariable.

Así, por debajo de las formas cambiantes de lo que le reprime, se encuentra nuestro deseo constitutivo; por debajo de los fluctuantes regímenes de la verdad y de la sinuosa trayectoria de la razón, se encuentra la verdad en su inalterabilidad y la racionalidad en sí misma; o por debajo de la extensa diversidad cultural, social e histórica que presentan los sujetos, se encuentra la invariable *naturaleza humana*, etc.

El esencialismo nos devuelve, directamente, al juego ideado por Platón que consiste en apartar la vista de las engañosas sombras que nos rodean, para acceder a la esencia de las cosas, a la verdad inalterable y eterna de su ser, más allá de las distorsiones circunstanciales que les impone la existencia.

Asimismo, el esencialismo nos incita a acercar, tanto como nos sea posible, la existencia a la esencia que la funda. Más allá de lo que parecemos ser, o de lo que las vicisitudes de nuestra existencia nos han conducido a ser, resulta que lo que *somos,* auténticamente, *ya está inscrito en nuestra esencia.* Por consiguiente, debemos *reencontrar* esa esencia por debajo de lo que la oscurece y la deforma, para *pegarnos* a ella tanto como nos sea posible y, así, *realizarnos* plenamente. Es preciso romper la distancia que nos separa de nuestro *verdadero yo*, de la razón *auténtica,* de la *naturaleza* constitutiva del ser humano..., porque es en esa misma distancia donde radican, precisamente, nuestra infelicidad y nuestra alienación, nuestra dificultad para realizar-

nos plenamente o para acceder a la plena verdad. En suma, para encontrar una felicidad que nace de la coincidencia entre lo que de verdad somos y lo que sólo aparentamos ser, está claro que debemos esforzarnos por ser *fieles* a nuestra propia esencia.

Además, al considerar que la existencia no constituye más que la simple manifestación coyuntural de la esencia que la sostiene, resulta que el esencialismo niega rotundamente la posibilidad de *crear* y clausura la posibilidad misma de la libertad. En efecto, como dice Castoriadis, *crear,* en el sentido fuerte de la palabra, es producir algo que no está ya totalmente pre-contenido en lo dado, en lo que ya existe hasta ese momento. Por ello, si lo que ya existe es «la expresión variable de una esencia inmutable», cualquier cosa que podamos producir sólo representará una expresión, diferente en cuanto a la forma, de esa esencia invariable. Si las cosas tienen *una esencia*, nuestras prácticas no pueden crear nada que no forme ya parte de ella. Esto marca el estrecho límite de nuestra libertad, que sólo puede transformar, pero que nunca alcanzará a promover una novedad radical.

En la línea marcada por Foucault, uno de los elementos principales que caracterizan el postestructuralismo es la voluntad de *contradecir el postulado esencialista.* Se trata de neutralizar sus implicaciones y de mostrar que constituye no solamente *una falacia intelectual*, sino que representa, además, *una falacia peligrosa* para el ejercicio de nuestra libertad. En efecto, no hay por detrás del *ser que es*, es decir, del ser efectivamente existente, *su verdadero ser* que pudiéramos alcanzar limpiándolo de los aspectos contingentes y accidentales que empañan su existencia efectiva. *La esencia se subsume en la existencia*, no existe como algo diferenciado de ésta —simplemente, *no existe—,* y por eso su búsqueda es totalmente vana. La *esencia* es un concepto inútil, erróneo, engañoso y que resulta, incluso, peligroso para el ejercicio de nuestras prácticas de libertad. Sólo tenemos *la existencia*, con su carácter irremediablemente contingente.

El sujeto

Uno de los elementos que mejor definen el postestructuralismo es su reformulación de la cuestión del sujeto. No sólo reintroduce el sujeto allí donde el estructuralismo lo había eliminado, sino que también desmantela la concepción esencialista del sujeto heredada de la modernidad.

El filósofo Richard Rorty se suma a quienes cuestionan la idea según la cual las personas están constituidas, en el fondo de su ser, por un *verdadero yo,* por una *naturaleza humana* esencial e inmutable, que habría sido reprimida, y enmascarada, por las instituciones y por las prácticas históricas. No hay, dice Rorty, ninguna *naturaleza humana intrínseca* que podamos rescatar, que podamos *desalienar* o que tengamos que ir *realizando* progresivamente para *encontrarnos por fin a nosotros mismos,* tal y como somos *realmente*.

Ninguno de los proyectos que podamos elaborar para el ser humano puede legitimarse diciendo que se acerca más que otros a su verdadera naturaleza, o que es más conforme que otros con lo que ésta es en verdad y que permitiría que *se realice de forma más completa*.

Por supuesto, podemos elaborar proyectos transformadores y podemos *querer ser de otra forma,* dejando de ser lo que somos hoy, pero tendremos que argumentar esos proyectos con justificaciones que no apelen a nuestra supuesta esencia. Podemos, por ejemplo, querer ser más libres, pero no porque la libertad constituya una exigencia inscrita en nuestra naturaleza, ni porque sea una exigencia que deseemos satisfacer para ser, así, más *plenamente humanos*.

Podemos querer construirnos de una o de otra forma, pero ninguna de esas formas será más conforme que otra con nuestra verdadera naturaleza; simplemente, porque no hay tal cosa.

Ciertamente y afortunadamente, podemos llegar a ser diferentes de lo que las circunstancias nos han hecho porque nos podemos *crear* a nosotros mismos de otra forma.

Foucault, prosiguiendo la línea de *des-subjetivación del sujeto* abierta por Nietzsche, dio carpetazo a la categoría del sujeto como elemento transhistórico, fundador de la experiencia, e invirtió radicalmente los supuestos básicos de la fenomenología. No es que el sujeto sea la condición de posibilidad de la experiencia, sino que *es la experiencia la que constituye al sujeto*. O, mejor dicho, es la experiencia la que constituye la pluralidad de sujetos que habitan la forma sujeto. Resulta, en consecuencia, que el sujeto, lejos de ser un ente universal, transhistórico y fundador, no es sino *un producto históricamente variable,* tan variable como lo pueda ser la propia experiencia.

En otras palabras, el sujeto es siempre el resultado de determinadas *prácticas de subjetivación,* históricamente situadas, que es preciso analizar si queremos saber cómo hemos llegado a ser lo que somos. Es a partir de ahí que podemos actuar para, eventualmente, dejar de ser quienes somos, pensar de otra forma, creer otras cosas, sentir de forma distinta, desear de otro modo y establecer otros valores. Ni las cosas tienen que ser, necesariamente, como son —por mucho que nos cueste imaginar que puedan ser de otra forma— ni nosotros tenemos que ser obligatoriamente como somos —por mucho que nos cueste vislumbrar el sentido mismo de una posible alternativa—.

El poder

El postestructuralismo, sobre todo en su versión foucaultiana, se distingue por la incisiva reconceptualización a la que somete la cuestión del poder. Según Foucault, no hay que pensar exclusivamente el poder bajo la forma de la ley, del Estado, de la autoridad política, de lo que constriñe nuestra libertad, de lo que prohíbe o sanciona las transgresiones. Mejor dicho, el poder es efectivamente todo eso, pero no sólo eso. El error en el que solemos caer consiste en *tomar la parte por el todo*, en reducir el poder a una única modalidad. Foucault hace lo contrario, pone entre

paréntesis su forma más visible, por no decir la única claramente visible, y se centra sobre las otras formas de ejercicio del poder, diversas y múltiples, que podían desarrollarse a sus anchas porque se escondían de nuestra vista.

Según Foucault, el poder no es una cosa, no es una propiedad, no es algo que caracterice determinadas entidades, no es algo que se posea o se detente, sino que es *una relación,* no es algo que esté en sitio alguno, ubicado con nitidez. El poder no es descendente —imagen tradicional—, el poder es ascendente: no es que lo infiltre todo desde arriba y se vaya irradiando y penetrando en todo los sitios, controlándolo todo. El poder se genera y brota desde todos los ámbitos de lo social porque le es inmanente.

Mediante un juego bastante complejo de constitución de *efectos de conjunto*, las distintas formas de poder que brotan en diversos ámbitos de lo social se potencian recíprocamente, para confluir en grandes tendencias que emprenden movimientos ascendentes y contribuyen a configurar el Estado y los centros de poder.

Así, la forma del Estado no es independiente de las relaciones de poder que se generan, que se fraguan, en el tejido social. El poder *ahí arriba* —el Estado y los centros de poder— está constituido en parte, también él, por lo que viene de *abajo*. Sin embargo, desde esos centros y desde el Estado el ejercicio del poder también fluye y se proyecta hacia abajo, eliminando o, al contrario, seleccionando y potenciando las relaciones de poder que allí se fraguan. Está claro que hablar de poder ascendente no significa, ni mucho menos, infravalorar el poder del Estado.

El poder no funciona solamente según el modelo de la ley, también funciona bajo la forma de *la norma* y es, básicamente, normalizador. Mientras la ley es prescriptiva, la norma es, simplemente, declarativa, tan sólo expresa un conocimiento legitimado, que no nos dice qué *debemos* hacer sino qué sería *normal* que hiciéramos. No nos obliga a ser de una determinada manera, sino que nos informa de cómo son, en su mayoría, nuestros seme-

jantes; y si, al compararnos con ellos, resulta que no somos del todo cómo deberíamos ser, procuraremos eliminar o reducir esa diferencia para ser *normales*. Está claro que la norma, y el proceso de normalización, no funcionan como la ley. Esta última necesita siempre un mecanismo sancionador mientras que la primera requiere, tan sólo, un mecanismo incitador que nos empuje hacia una mayor conformidad. Por otra parte, el poder no es una instancia principalmente negativa que limita y que constriñe. El poder es, básicamente, *productivo;* es, en parte, constitutivo del deseo, de la libertad y del sujeto. Esto significa que ya está presente en esos elementos y que no hay, por lo tanto, exterioridad posible frente a las relaciones de poder.

Sin embargo, si el poder es una relación y, más precisamente, una relación de fuerzas, entonces, necesariamente, allí donde hay poder también hay resistencia. El poder implica, ineluctablemente, la resistencia por el mero hecho de que se constituye en una relación de fuerzas entre entidades que están enfrentadas. Sin embargo, no nos alegremos demasiado rápidamente. Esta resistencia no está en una relación de exterioridad respecto del poder, permanece dentro de su entramado, es uno de sus componentes y comparte con él mucho más de lo que solemos imaginarnos. Aun sabiendo que no representan una alteridad radical respecto del poder, se trata, para Foucault, de multiplicar las líneas de resistencia a medida que se despliegan líneas de intervención del poder. Las resonancias y las imbricaciones entre las resistencias y el poder hacen que no haya ningún discurso ni ninguna práctica que sean intrínsecamente liberadores. Tal o cual discurso, tal o cual práctica pueden constituir una resistencia frente al poder en un momento determinado, pero nunca porque sean intrínsecamente emancipadores o liberadores. Debemos desconfiar de cualquier discurso que pretenda ser intrínsecamente liberador porque ahí empieza, precisamente, el peligro.

No me resisto a incluir una larga cita de Michel Foucault para concluir estas rápidas anotaciones sobre una concepción del po-

der que ha sido adoptada por el postestructuralismo y, en buena medida, por el postanarquismo. En la última entrevista que se le hizo pocos días antes de que muriera, Foucault dijo:

> *... lo que también podemos observar, es que no puede haber relaciones de poder, salvo que los sujetos sean libres [...] Para ejercer una relación de poder tiene que estar presente cierta forma de libertad. Esto significa que en las relaciones de poder hay, necesariamente, la posibilidad de una resistencia, porque si no hubiera posibilidad de resistencia —de resistencia de tipo violento, de resistencia de tipo huida, de resistencia de tipo astucia, de estrategias para cambiar esa situación, para modificarla—, pues no habría relaciones de poder. Siendo ésta la forma general de lo que planteo, me niego a contestar a esa pregunta que, a menudo, me formulan: «si el poder está en todas parte, entonces ¿no hay libertad?» [...] Si hay relaciones de poder en todo el campo social es porque hay libertad en todas partes.*

Adenda 3.
Relativismo contra absolutismo: la verdad y la ética

El relativismo merece que le dediquemos mucha atención por varias razones. En primer lugar porque, en tanto que rechaza de forma radical algunos de los presupuestos más cuestionables de la ideología de la Ilustración, presenta claras afinidades con el postestructuralismo y con el postmodernismo y se halla, por consiguiente, bastante cercano del tipo de pensamiento que inspira el postanarquismo.

Resulta, además, que como el relativismo socava en su misma raíz el principio de autoridad y cuestiona radicalmente todos los argumentos absolutistas, se encuentra en disposición de traer mayor caudal de agua al molino del anarquismo que cualquier otra corriente filosófica. Tanto más, cuanto que puede proporcionar herramientas al anarquismo para evidenciar y neutralizar los eventuales rastros de principios autoritarios que el pensamiento moderno habría podido dejar en su seno.

Pero aún queda un tercer argumento que incita a prestarle una atención particular. Se trata de la extraordinaria hostilidad

manifestada hacia él y del despiadado ostracismo que ha sufrido... «Vade retro Satanás» ha sido, por así decirlo, el *leitmotiv* antirrelativista. En efecto, las descalificaciones del relativismo y los contundentes *anatemas* lanzados contra las posturas relativistas constituyen una constante histórica. Encontramos estas descalificaciones en Platón cuando ridiculiza a Protágoras; y las encontramos también en la famosa encíclica de Juan Pablo II, publicada en 1993 y titulada *Veritati Splendor*, donde se proclama que el cuestionamiento relativista de la verdad es una de las peores amenazas que se ciernen sobre la humanidad. Una advertencia que, dos días antes de convertirse en Benedicto XVI, el cardenal Ratzinger reafirmaría con vehemencia en la homilía de la misa *Pro Eligendo Pontifice*. De hecho, es bastante frecuente escuchar voces conservadoras poniéndonos severamente en guardia contra los efectos devastadores que tiene el relativismo sobre los valores morales de nuestra civilización. Pero tampoco es menos frecuente escuchar voces progresistas proclamar que el relativismo es peligroso, incluso para la simple convivencia pacífica y civilizada, puesto que nos abocaría a situar la fuerza bruta como último recurso para dirimir nuestras desavenencias.

Los temores que suscita el relativismo evocan los que *la muerte de Dios* suscitaba en la gente de bien hace décadas: «si Dios ha muerto, todo está permitido», «se impondrá la ley de la selva», «el hombre se convertirá en un lobo para el hombre» y otras sandeces del mismo género. Sabemos que era precisamente *la idea de Dios* la que recubría, de hecho, el reino enmascarado de la ley de la selva y que el abandono de esta idea no desemboca sobre ningún *precipicio ético,* bien al contrario. La muerte de la verdad y el adiós a los principios universales tampoco conducen hacia catástrofes éticas. Era precisamente el respeto hacia la divinidad y la invocación de esos grandes principios, lo que bloqueaba la posibilidad misma de una ética.

Esta hostilidad se entiende perfectamente cuando proviene de sectores religiosos, ya que la creencia teísta exige *el absoluto,* por razones evidentes. La fe puede conocer instantes de duda y

tambalearse por momentos, pero no es plenamente ella misma sino en la certidumbre absoluta. Si se tiene fe, Dios existe *verdaderamente* y existe para todos desde siempre y para siempre; incluso para quienes lo niegan. El relativista es visto, por lo tanto, como un abominable *descreído*, ya que cuestiona, por principios, todos los universales. Curiosamente, esta misma hostilidad proviene también de quienes sostienen que la *razón científica* transciende, necesariamente, las circunstancias sociohistóricas y se sitúa en lo absoluto. En la medida en que cuestiona la universalidad de la razón científica, el relativista es visto, por consiguiente, como un peligroso *oscurantista*.

Dada esta hostilidad tan generalizada y tan intensa, el relativismo es condenado y rechazado, las más de las veces, sin que ni siquiera se tome la molestia de echar un rápido vistazo a sus argumentos. De hecho, es como si desde los tiempos de Platón la cuestión hubiese sido resuelta de una vez por todas y que ya nadie con dos dedos de frente pudiera hacer otra cosa que desmarcarse enérgicamente de él.

En efecto, Platón ya lo había expresado de forma taxativa: ni siquiera es preciso argumentar contra un relativista. Basta con dejarle hablar porque su propio discurso se destruye y se refuta a sí mismo, en un brillante ejercicio de autocontradicción. No hay nada más ridículo que un relativista porque ya se encarga él mismo y, por sí sólo, de su propia aniquilación.

Simple cuestión de lógica: si, como pretende el relativismo, la verdad no existe, tampoco puede ser verdad que la verdad no exista. Por lo tanto, la afirmación «la verdad no existe» no es verdadera; y, si no lo es, entonces es verdad que «la verdad existe» y el relativismo es, por consiguiente, falso. El argumento de la autocontradicción asesta un golpe mortal que parece poner punto final a cualquier discusión.

Sin embargo, en lugar de tranquilizarnos, es la propia contundencia del argumento de la autorrefutación la que debería incitarnos a la sospecha. Porque, si las cosas están así de claras, si el relativismo es una postura tan insensata, tan ridícula, tan

inconsistente y tan obviamente insostenible como afirmaba Platón, lo lógico hubiera sido que la cuestión del relativismo hubiera quedado clausurada en el instante mismo de su formulación. ¿Cómo se explica, pues, que, lejos de haberse extinguido, se haya mantenido viva durante siglos, que haya llegado hasta nuestros días y que haya conocido incluso un *boom* espectacular en las últimas décadas?

Es bastante fácil mostrar, como veremos más adelante, que esta pretendida autocontradicción, en la cual se hundiría el relativismo, desaparece tan pronto como dejamos de jugar al juego establecido por los absolutistas. Un juego que pasa por plantear, como condición imperativa para iniciar la discusión sobre la verdad, que esta discusión obedezca a las reglas argumentativas establecidas por la concepción absolutista de la verdad. Se trata, pues, de un juego que consiste en utilizar el criterio que se encuentra en discusión, a saber: la verdad, como argumento para dirimir precisamente la discusión sobre este criterio.

Es evidente que, si se exige del relativista que se pronuncie sobre la verdad de sus propias afirmaciones, no podrá sino caer en la contradicción, ya que es el propio criterio de la verdad el que pone en entredicho. No se puede preguntar a alguien que rechaza el concepto de la verdad si lo que dice es verdadero o falso. Deberemos pedirle, más bien, qué razones tiene para creer que su posición es mejor que otra o qué argumentos la tornan más aceptable que otra. El relativista sólo se vuelve autocontradictorio cuando reivindica para sí mismo lo que niega a los demás. Es decir, el carácter verdadero de su propia posición. Sin embargo, entonces, no sólo resulta autocontradictorio, sino que se vuelve también antirrelativista.

Veremos también que, repitiendo la estrategia que consiste en encerrar el relativismo en una espiral de autocontradicciones, los absolutistas le hacen decir que «todos los puntos de vista son equivalentes, y que ninguno es ni mejor ni más verdadero que cualquier otro». Esta aseveración obligaría al relativista a ponerse en la situación absurda de tener que exponer su punto de vista, admitiendo, de entrada, que no hay ninguna buena razón para considerarlo mejor que cualquier otro punto de vista y que nadie, ni siquiera él mismo, tiene motivo alguno para preferirlo a otros. Por supuesto, como pronto veremos, el relativismo no tiene por qué admitir nada parecido a la afirmación de que no hay puntos de vista que sean preferibles a otros.

Es porque estoy plenamente convencido de que el relativismo proporciona unas herramientas de primerísima calidad para desarrollar prácticas de libertad y porque no me parece correcto que una milenaria tradición de descalificación haya conseguido que se le condene sin proceso, por lo que me parece importante contribuir a disipar algunos de los errores que envuelven su imagen y abogar aquí en su favor.

La cuestión ética

Es precisamente en el terreno de la ética donde se suele decir que el relativismo constituye la peor de las opciones posibles. En efecto, se le acusa, entre muchas otras cosas, de disolver los valores morales, al afirmar que todos valen por igual; de promover la indiferencia ética, al sostener que nada justifica el compromiso; y de abrir la puerta a la ley de la jungla, al no dejar nada más que el uso de la fuerza como último recurso para zanjar los desacuerdos. Se trata de tres acusaciones suficientemente graves como para que nos preguntemos si tienen algún tipo de fundamento.

Resulta que, en primer lugar, el relativista no afirma que todas las opciones éticas son equivalentes y que ninguna es mejor o peor que cualquier otra.

De hecho, lo que sostiene el relativista es que cualquier opción moral es tan buena como cualquier otra y que todos los valores éticos son estrictamente equivalentes, pero tan sólo *desde el punto de vista de su fundamento último.* Es desde el punto de vista de la común ausencia de fundamento último que el relativismo traza una estricta equivalencia entre todos los valores

éticos. Es cierto que si el relativista tuviese que acudir al criterio de la fundamentación o de la objetividad de los valores para establecer cuáles son mejores, sólo podría abstenerse de cualquier elección declarándolos todos equivalentes entre sí. Sin embargo, lo que caracteriza al relativismo es, precisamente, el más rotundo rechazo del criterio de la fundamentación última para discriminar entre los valores. Con lo cual, nada le obliga a afirmar que no hay valores que sean mejores que otros.

De la afirmación según la cual no hay valores que sean *objetivamente* mejores que otros porque todos ellos carecen de fundamentación última, no se puede extrapolar la afirmación según la cual no se puede diferenciar entre valores.

Por lo tanto, un relativista puede proclamar, sin ser contradictorio, que sus valores son *mejores* que otros, que ciertas *formas de vida* son preferible a otras y que está, eventualmente, dispuesto a luchar por ellas. Sin embargo, a diferencia del absolutista, declara al mismo tiempo que esos valores que asume como *mejores* carecen de cualquier fundamentación última, siendo, en ese aspecto, *equivalentes* a cualquier otro valor.

A diferencia de un absolutista, un relativista no podrá argumentar contra un nazi sobre la base de que los valores que éste defiende son *objetivamente* rechazables o que las prácticas que éste aprueba trasgreden normas éticas incuestionables. Sólo podrá contraponer sus propios valores y exponer las razones que tiene para defenderlos, pero no podrá reivindicar un estatus privilegiado para ellos frente a los que cuestiona.

Con relación a la segunda acusación, resulta que el relativismo no sostiene que nada puede justificar el compromiso y que da lo mismo salir a defender unas ideas que quedarse tranquilamente en casa mirando una telenovela.

En efecto, ¿por qué razón solamente estaríamos legitimados para defender nuestros valores, con la condición de postular previamente que son absolutos y universales? Afirmar que éstos dependen de nosotros, que son relativos a nuestras prácticas y a nuestras decisiones, es asumir que sólo se mantienen en pie

por la actividad que desplegamos para defenderlos. En ausencia de todo principio trascendente que establezca la jerarquía de los valores, efectuar una determinada elección normativa obliga, a quien la realiza, a defenderla con todo el vigor posible, ya que sabe que *no descansa sobre nada más que sobre la defensa, argumentativa o de otro tipo, que sea capaz de desplegar*, y que la plena responsabilidad de la elección que ha hecho le incumbe totalmente.

Es precisamente porque no se siente empujado por ninguna necesidad imperativa en la elección de sus compromisos normativos, por lo que el relativista se sitúa bien lejos, por no decir en el polo opuesto, de una pretendida indiferencia moral.

Es cuando los valores son postulados como absolutos, es cuando no *dependen de nada* y, sobre todo, no dependen de nosotros mismos, es entonces cuando defenderlos se torna secundario. Al formar parte de un orden que no nos es dado alterar porque, en tal caso, no sería absoluto, su adopción atestigua, simplemente, que *nos sometemos* a los imperativos trazados por el recto camino del *Bien* y de la *Verdad*. Aceptar un sistema de valores que, al no depender de nosotros, sólo nos ofrece la adhesión, conduce a abandonar todo pensamiento crítico y a renunciar a toda veleidad de ejercer nuestra libertad.

La inhibición y la desmovilización se producen cuando se cree, como lo hace el absolutista, que los valores *están ahí* de todas formas y que, en la medida en que son *objetivos*, ahí van a seguir estando *in secula seculorum;* tanto si hacemos algo para que así sea, como si no movemos un dedo para ello. Es, precisamente, cuando se cree en la trascendencia de los valores, cuando se torna más secundario y prescindible que los defendamos o no. Además, la buena conciencia, la tranquilidad de espíritu y la ausencia de todo atisbo de duda, constituyen el patrimonio de quien sabe que cuando actúa siguiendo la *Ley moral* no debe dar cuenta de sus actos porque éstos no remiten a su propia responsabilidad, sino que le han sido dictados por instancias que lo superan y que no dependen de él.

Así, por ejemplo, ningún imperativo moral absoluto nos obliga a luchar contra los privilegios y las injusticias, se trata de una decisión que se toma o no se toma, influidos por las circunstancias. Al igual que un absolutista, un relativista puede tomar esta decisión o no tomarla, pero, si la toma, no podrá buscar aliento en la idea de que se ampara en principios universales que indican el camino del *Bien* y de la *Verdad*. Se limitará a decir que esta lucha constituye *su* opción particular y tratará de argumentar la defensa de esta opción sin apelar a *nada* que la trascienda.

El tercer reproche que se le hace al relativismo es que abre paso a la instauración de la ley de la selva. Sin embargo, aún queda por ver si es cierto que el relativismo apela a la fuerza como último argumento para resolver las divergencias.

La respuesta es *sí.* Cuando todos los argumentos se han agotado, ya no quedan nada más que las relaciones de fuerza. No obstante, el relativista pregunta: ¿cuál es la diferencia que lo separa del absolutista sobre este punto?

Y la respuesta es… que *no hay la menor diferencia.*

En efecto, aunque el absolutista presenta su propia posición como la que permite evitar el uso de la fuerza, no puede ocultar que también recurre a ella como último argumento para zanjar las discrepancias con quienes no asumen sus reglas de juego y *se niegan a entrar en razón*. Sin embargo, lo hace, además, con una circunstancia agravante que consiste en estigmatizar a la víctima de esta violencia.

En la medida en que, como pretende el absolutista, los criterios éticos no dependen de nuestras decisiones y tienen un valor *objetivo,* está claro que no compartir estos criterios sólo puede constituir un error o una muestra de irracionalidad. Si rechazamos lo que ha sido establecido *objetivamente* como *moralmente bueno*, es que no somos del todo *normales* sino perversos. Esta *perversión* nos excluye del trato que merecen los miembros de la comunidad de los seres racionales y obliga al uso de la fuerza, puesto que somos impermeables a la razón. El caso de la inquisición es especialmente ejemplar. La violencia es tanto más intensa cuanto que no solo es física. Además de cuestionar la racionalidad de quienes no comparten su sistema de valores, los absolutistas, amparándose en que la *objetividad* de sus valores hace que todos los seres racionales deban asumirlos, excluyen de la comunidad humana a quienes los cuestionan.

En definitiva, para defender sus valores o su *forma de vida,* tanto el relativista como el absolutista recurren al uso de la fuerza cuando todos los argumentos se han agotado. Sin embargo, la diferencia radica en que el absolutista se siente *plenamente legitimado* para hacerlo y que esa violencia no le incumbe, ya que se limita a ser el dócil instrumento del *Bien* y de la *Razón*.

Si sobre la cuestión de la ética y de los valores morales la oposición entre el relativismo y el absolutismo es radical, no es menos intensa en cuanto a la cuestión de la verdad.

La cuestión de la verdad

Recordemos que el relativista no dice que «la verdad no existe», ni mucho menos que «es verdad que la verdad no existe», que sería, obviamente, autocontradictorio. Sólo dice que lo único que se puede afirmar desde el marco de nuestro tipo de pensamiento es que la verdad «es», pero que es «condicionada»; es decir, que siempre depende de un determinado marco o contexto.

Nadie, ni tampoco el relativista, pone en cuestión que, desde dentro de un determinado marco, ciertas creencias deban ser aceptadas como *verdaderas-en-ese-marco*. Lo que el relativista rechaza es que *la verdad* de esas creencias constituya una propiedad que, por razones de principios, trascienda *cualquier marco*. Esa actitud representa una seria amenaza para dos creencias fundamentales que el absolutista considera irrenunciables: la creencia en el carácter *universal* de la verdad y en su carácter *objetivo.*

El universalismo afirma que las creencias verdaderas lo son «en todos los tiempos, en todos los contextos y para todos los

seres humanos». La referencia a *todos los tiempos* significa que nada de lo que suceda en el futuro podrá alterar la verdad de una proposición, si ésta es realmente *verdadera*. El relativista no ve ningún argumento racional que permita hacer apuestas de este tipo sobre el futuro y las considera la expresión de un mero acto de fe. En cuanto a la referencia a *todos los contextos*, el relativista se pregunta cómo puede nadie llegar a saber qué contextos hay en *todos* los contextos. Y en cuanto a la referencia a *todos los seres humanos*, el relativista no sólo está dispuesto a admitir que *ciertas* verdades valen, efectivamente, para todos los seres humanos, sino que ve en este hecho una confirmación de su propio punto de vista.

En la medida en que todos los seres humanos compartimos características comunes —por ejemplo, de tipo biológico—, no es de extrañar que ciertas verdades valgan para todos. Sin embargo, esto redunda, precisamente, en la línea de considerar que la verdad es relativa a un determinado marco que, en este caso, es el de las características humanas. Si esas características fuesen distintas, seguirían habiendo verdades válidas para todos los seres humanos; pero como el *contexto* sería diferente, esas verdades serían distintas de las actuales (por poner un ejemplo, podría resultar verdadero que el ácido clorhídrico puro fuese bueno para nuestra piel).

La segunda creencia básica amenazada por el relativismo es *el objetivismo*. Es decir, la creencia de que la verdad es independiente de los procedimientos para establecerla o de cualquier característica de quien la establece. Según el *objetivismo*, una creencia es *verdadera* si trasciende el punto de vista particular desde el que se ha formulado, si hace abstracción del marco en el que ha sido producida, y si no se ve afectada por la ubicación de quien la enuncia. Esto significa que es verdadera si responde, por lo tanto, a un punto de vista formulado *desde ningún lugar*, es decir, un lugar genérico y sin atributos. Como el relativista no ve cómo se puede acceder a algo con total independencia del modo de acceder a ello, tampoco le ve ningún sentido al *objetivismo*, salvo si se acepta la hipótesis de que existe un lugar que corresponde al *punto de vista de Dios* y que nos podemos situar en ese preciso lugar.

El esfuerzo desplegado por los absolutistas para mostrar la inanidad del relativismo no se limita a señalar sus peligros en el plano de la razón y a poner en duda su consistencia lógica. Este esfuerzo apunta también a mostrar la inconsistencia del relativismo en el terreno de la cotidianidad, ya que el relativista se hallaría en la obligación de negar en la práctica lo que proclama en la teoría. En efecto, por mucho que el relativista arremeta contra la verdad en el plano teórico, es fácil constatar que esto contradice lo que hace en el plano práctico. Es obvio que en su vida cotidiana el relativista no tiene más remedio que recurrir permanentemente al criterio de la verdad, usar, profusamente, la dicotomía *verdadero/falso y* asumir, firmemente, el carácter verdadero de un conjunto muy amplio de creencias.

Para poder sobrevivir, el individuo tiene que creer en la existencia de la verdad. Aquellos seres humanos que fuesen incapaces de discernir entre las creencias que son verdaderas y las que son falsas se extinguirían de inmediato, si se les abandonase a su propia suerte. Esto no significa que los seres humanos no sostengamos creencias falsas, pero sí implica que la mayor parte de nuestras creencias tienen que ser verdaderas y que tenemos que discernirlas como tales para poder desenvolvernos en el mundo. Dicho con otras palabras, el uso de la dicotomía verdadero/falso constituye una de las condiciones de posibilidad de nuestra experiencia y forma parte íntegramente de las condiciones de posibilidad de nuestra propia existencia.

Tanto si defendemos una postura relativista, como si no, es verdad que si ponemos la mano en el fuego nos quemaremos, que ciertas plantas son tóxicas y otras comestibles; es verdad que los campos de exterminio han existido, que 2 + 2 = 4, que existen discriminaciones, de género, de raza, de clase etc.; es verdad que no podemos prescindir del concepto de la *verdad*, y es verdad que negar la verdad de todo esto es propiamente insostenible.

Contradicción, por lo tanto, entre lo que el relativista afirma en el plano teórico y lo que hace en la práctica.

Se produciría, en efecto, una contradicción entre teoría y práctica si el relativista rechazase el concepto de la verdad en el plano teórico, pero no lo hace. El relativismo no pretende *abandonar* el concepto de la verdad, tan sólo pretende *resignificarlo*, alejándolo de su conceptualización absolutista y situándolo en un marco pragmático. Lo que cuestiona el relativista no es el valor pragmático de la creencia en la verdad, sino los supuestos filosóficos que el absolutista incorpora a esa creencia

La utilidad que representa el hecho de creer en la verdad no ofrece duda alguna al relativista. Sin embargo, no puede dejar de recordarnos que el *valor de uso* no presupone nada más que eso, y que no existe ningún *puente lógico* que nos permita transitar desde *la utilidad* hasta *la verdad*. Que algo sea útil no implica que sea verdadero. Con lo cual, que recurramos en nuestra vida cotidiana a una concepción absolutista de la verdad, no nos dice nada sobre el carácter verdadero o falso de esa concepción.

Por ejemplo, todos usamos la verdad en sentido *correspondentista*, cuando coincidimos en que «un enunciado sobre determinados hechos es verdadero, si los hechos son, efectivamente, como el enunciado dice que son». Esta forma de usar la verdad es, sin duda, tremendamente útil para nuestra forma de relacionarnos con el mundo y, también, de dialogar con los demás. Sin embargo, todos sabemos hoy que la versión correspondentista de la verdad es lógica y conceptualmente insostenible, pese a su indudable utilidad.

Cuando juega una partida de ajedrez, el relativista asume el conjunto de sus reglas: asume, por ejemplo, que la proposición según la cual el alfil sólo puede desplazarse en diagonal es verdadera y que aceptarla forma parte de la posibilidad misma de jugar al ajedrez. Sin embargo, no hay por qué aceptar *nada más*, no hay por qué aceptar que exista algo así como *la esencia* del juego del ajedrez o que hay algo así como un lugar, independiente de nosotros y de nuestras decisiones, donde se ubiquen las reglas del ajedrez.

Lo mismo ocurre con las reglas semánticas de tipo absolutista que rigen el uso de la dicotomía verdadero/falso. Tenemos que asumir esas reglas para poder asegurar nuestra existencia; sin embargo, no tenemos por qué comprometernos con algo que vaya más allá del incuestionable valor pragmático que tiene la correcta aplicación de esas reglas. La utilidad y la verdad son términos que remiten a distintos campos conceptuales; verdadero y útil son predicados que no funcionan en los mismos campos semánticos. El valor pragmático de la verdad sólo vale, por supuesto, en el marco de una determinada *forma de vida* y para *el tipo de ser que somos*.

El relativista defiende, por lo tanto, una concepción pragmática de la verdad y reconoce, además, que en el lenguaje ordinario la semántica de la verdad es de tipo absolutista, ya que asume plenamente el universalismo y el objetivismo. Lo queramos o no, la verdad de tipo absolutista forma parte de nuestro uso del concepto de verdad en la vida cotidiana. Esto se entiende si aceptamos con Ludwig Wittgenstein que la gramática que rige cualquier lengua debe tener un valor pragmático, es decir, debe ser tal que nos permita desenvolvernos en el mundo. En efecto, el lenguaje es una de las principales herramientas elaboradas por el ser humano para insertarse adecuadamente en el mundo que le rodea, pero para que esa herramienta fuese eficaz debía entroncar con las características del mundo y, por así decirlo, éstas se habrían inscrito paulatinamente en nuestra gramática. Son, en ese sentido, las condiciones materiales de nuestra incorporación en el mundo las que quedan inscritas en nuestra *gramática*. De esta forma, es la utilidad que presenta la distinción verdadero/falso para adaptarnos al mundo la que se vería reflejada en nuestra semántica de la verdad.

Del mismo modo que nuestra inserción en el mundo presupone la creencia en la existencia de la verdad definida en términos absolutistas, la relación que mantenemos con nuestros semejantes presenta también estas mismas exigencias. Sin embargo, esto no tiene por qué convalidar la concepción absolutista de la verdad.

En efecto, resulta que no podemos *generar sentido*, si no es en el marco de convenciones y de prácticas compartidas con nuestros semejantes en el seno de una determinada cultura. Sin este intercambio y sin este trasfondo común, la comunicación resultaría totalmente imposible. De la misma manera que no se puede jugar al ajedrez sin definir cierto número de reglas válidas para todos los jugadores; tampoco se puede comunicar ni intercambiar, si no es en el marco de un *juego de reglas* que constriñe la aceptabilidad de los enunciados, impidiendo así la arbitrariedad. El hecho de admitir, como lo hace el relativista, que estas reglas son puramente convencionales no nos exime de seguirlas si pretendemos *jugar*, es decir, en este caso, dialogar y dar sentido.

El hecho de que la verdad dependa de nuestras convenciones, no significa que podamos adoptar tal o tal convención a nuestro gusto, porque nuestras prácticas y nuestras convenciones se ven constreñidas por nuestras características, por nuestra historia y por las exigencias de la vida en común, especialmente en lo que concierne a la comunicación. No estamos autorizados, por lo tanto, a decidir, arbitrariamente, lo que nos plazca afirmar como verdadero. No podemos decir, por ejemplo, que un vaso de ácido sulfúrico es bueno para nuestra salud, al igual que no podemos decir que los campos de exterminio no han existido porque así lo *he decidido*. Eso sería autoexcluirse de cualquier posibilidad de debate, es preciso aportar argumentos y respetar las reglas de la argumentación, si se pretende comunicar con los demás. Devolver la verdad a nuestras prácticas, a nuestras convenciones y a nuestras características no significa remitirla a nuestro libre albedrío. El relativismo no abre la vía a la arbitrariedad, pero sí es cierto que cierra el acceso a *los argumentos de autoridad* y exige que todo lo que se afirma, incluida la existencia de campos de exterminio, sea argumentado en el marco de convenciones tan explícitas como sea posible. En efecto, tan pronto como se ha renunciado a considerar la verdad en términos absolutos, se impone definir tan precisamente como sea posible las condiciones en las cuales tal o cual afirmación

será admitida como verdadera, y esto no tolera, por supuesto, ninguna excepción.

Como conclusión, el relativismo —que sólo es autocontradictorio si es evaluado en base a los criterios *contra los que se constituye*— no aboca a ningún precipicio ético y no conduce a ninguna inhibición política. Todo lo contrario, exige un compromiso más combativo tan pronto como se ha optado por una determinada postura normativa. Asimismo, el relativismo no nos desarma ante las elecciones que se plantean y no torna inútil el debate, sino al contrario, ya que nos responsabiliza de nuestra elección y nos fuerza a defenderla, discutiéndola. De hecho, parece que, en el fondo, todas las falsas querellas que se han instruido contra el relativismo no le perdonen que *aseste un golpe mortal al principio mismo de autoridad* en lo que tiene de más fundamental. En efecto, la existencia de *Verdades Absolutas* y de *Valores Universales* confiere, a quienes están en su posesión, el *derecho* e, incluso, la obligación moral de doblegar a quienes se apartan de estas verdades y de estos valores. Al alzarse en contra de estos absolutos, el relativismo culmina en cierto sentido la empresa iniciada por la Ilustración; y ya no es sólo Dios, sino que son también *sus dobles,* los que se ven expulsados de los asuntos humanos.

Finalmente, quisiera atraer la atención sobre el hecho, bastante evidente por cierto, de que nuestra relación con el mundo no es exclusivamente, ni primariamente, una relación de conocimiento, sino que es también una relación de acción, de vivencias, de sensaciones, de experiencias y de sentimientos. Es cierto que Platón ha contribuido de manera importante a privilegiar la *voluntad de saber* y a priorizar la *búsqueda de la verdad* por encima de las restantes prácticas humanas. Sin embargo, no tenemos por qué seguir sus huellas. También podemos cuestionar el privilegio concedido a la verdad y priorizar una *ética y una estética de la existencia,* en el sentido de construir la posibilidad de que todos podamos forjar una vida bella y digna de ser vivida.

Es cierto que para el absolutismo *la Verdad* no ofrece duda alguna, es resplandeciente, brillante, dura, inconfundible y aplas-

tante. Presenta aristas nítidas, cortantes y se nos ofrece en términos de *todo o nada:* las *medio-verdades* nunca fueron *la Verdad*. La verdad no es *negociable,* vale para todos y vale para siempre. Universal, atemporal, absoluta, es indiscutible, se impone por sí misma. Podemos apartar de ella nuestra mirada, negarnos a reconocerla, pero la verdad seguirá siendo la verdad por encima de nuestras decisiones. Ninguna evidencia posterior puede alterarla y, si la altera, es porque no era verdaderamente la verdad, sólo tenía su apariencia. La verdad o es absoluta o no es la verdad, y cuando la encontramos y la proclamamos, estamos adueñándonos del tiempo y dominando el futuro; es decir, negándolo. El futuro sólo puede mostrar que una verdad no lo era, pero si lo es, nada puede contra ella. La *voluntad de Verdad* es, directamente, una *voluntad de Poder* que pretende, además, legislar para la eternidad. Desde esa perspectiva, constituye un peligro y una vulneración de nuestra libertad.

La verdad es una cuestión epistémica, la construcción de la forma de vida que merece ser vivida es una cuestión ética. Entre la ética y la epistemología la elección, como buena parte del anarquismo ha visto con claridad, no plantea ninguna duda, porque decidir *cómo queremos ser* importa bastante más que preguntarnos acerca de *¿qué podemos conocer?*

Bibliografía general

ADAMS, Jason (2003): «Postanarchism in a Nutshell». Publicado también con el título: Postanarchism in a Bombshell. *Aporia Journal*, 2. Disponible en:http://aporiajournal.tripod.com/postanarchism.htm.

BEY, Hakim (1987): «Post-Anarchism Anarchy». En Rousselle, Duane y Evren, Süreyyya (Eds.): *Post-Anarchism: A Reader.* Londres: Pluto Press, 2011.
—(1987): «Ontological Anarchy in a Nutshell». En Bey, Hakim. *Immediatism. Essays by Hakim Bey*. Edimburgo: AK Press, 1994.
— (1990): *TAZ: The Temporary Autonomous Zone, Ontological Anarchy, Poetic Terrorism*. Nueva York: Autonomedia, 2003. (Edición en castellano bajo el título *Zona Temporalmente Autónoma* en Talasa, Madrid, 1996).

BERTI, Giampietro (2012): *Libertà senza rivoluzione. L'anarchismo fra la sconfitta del comunismo e la vittoria del capitalismo*. Roma: Piero Lacaita Editore.

BLACK, Bob (1997): *Anarchy After Leftism. The Anarchist Library.* Disponible en: http://theanarchistlibrary.org/library/bob-black-anarchy-after-leftism#toc14.

BOOKCHIN, Murray (1995): *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism: An Unbridgeable Chiasm*. Edimburgo: AK Press. (Edición en castellano bajo el título *Anarquismo social o anarquismo personal. Un abismo insuperable*, Virus editorial, Barcelona, 2013.)

CALL, Lewis (2002): *Postmodern Anarchism*. Lanham: Lexington Books.

COHN, Jesse y WILBUR, Shawn (2003): «What's Wrong with Post anarchism?». *The Anarchist Library.* Disponible en: http://theanarchistlibrary.org/library/jesse-cohn-and-shawn-wilbur-what-s-wrong-with-postanarchism.

DAY, Richard (2005): *Gramsci is Dead. Anarchist Currents in the Newest Social Movements*. Londres: Pluto Press.

FERRER, Christian (Comp.) (1990): *El lenguaje libertario*. Montevideo: Nordan-Comunidad.
—(2004): *Cabezas de tormenta. Ensayos sobre lo ingobernable*. Logroño: Pepitas de calabaza.

FRANKS, Benjamin (2007): «Postanarchism: a critical assessment». *Journal of Political Ideologies*, 12(2), 127-145.

GARCIA, Vivien (2007): *L'anarchisme aujourd'hui*. París. L'Harmattan.

GEE, Teoman (2003): *New anarchism: some thoughts*. Alpine Anarchist Productions.

GLAVIN, Michael (2004): «Power, Subjectivity, Resistance: Three Works on Postmodern Anarchism». *New Formulation*, 2(2). Disponible en: http://www.newformulation.org/4glavin.htm.

GORDON, Uri (2005): *Anarchism and Political Theory: Contemporary Problems*. Oxford: University of Oxford. Disponible en *The Anarchist Library*: http://theanarchistlibrary.org/library/uri-gordon-anarchism-and-political-theory-contemporary-problems.
—(2008): *Anarchy Alive! Anti-Authoritarian Politics from Practice to Theory*. Londres: Pluto Press.

GRAEBER, David (2002): «The New Anarchists». *New Left Review*, 13, 61-73. Disponible en: http://newleftreview.org/II/13/david-graeber-the-new-anarchists.
—(2013): *Oltre il potere e la burocrazia, l'immaginazione contro la violenza, l'ignoranza e la stupidità*. Milán: Elèuthera,

JUN, Nathan J. (2012): *Anarchism and Political Modernity*. Nueva York: Continuum.

KOCH, Andrew M. (1993): «Poststructuralism and the Epistemological Basis of Anarchism». *Philosophy of the Social Sciences*, 23(3), 327-351. En Rousselle, Duane y Evren, Süreyyya (Eds.): *Post-Anarchism: A Reader*. Londres: Pluto Press, 2011. Disponible en: http://libres.uncg.edu/ir/asu/f/koch_andrew_1993_Poststructuralism.pdf.

KUHN, Gabriel (2009): «Anarchism, Postmodernity, and Poststructuralism». En Amster, Randall; DeLeon, Abraham; Fernandez, Luis; Nocella, II, Anthony J. y Shannon, Deric (Eds.): *Contemporary Anarchist Studies: An Introductory Anthology of Anarchism in the Academy*. Abingdon: Routledge.

MOORE, John (1997): «Anarchism and Poststructuralism». *Anarchist Studies*. 5(2), 157-161.

MORLAND, David (2004): «Anti-capitalism and Poststructuralist Anarchism». En Purkis, Jonathan y Bowen, James (Eds.): *Changing Anarchism: Anarchist Theory and Practice in a Global Age*. Manchester: Manchester University Press.

NEWMAN, Saul (2001): *From Bakunin to Lacan: Anti-Authoritarianism and the Dislocation of Power*. Lanham: Lexington Books.
—(2010): *The Politics of Postanarchism*. Edimburgo: Edinburgh University Press.
—(2013): *Fantasie rivoluzionarie e zone autonome, post-anarchismo e spazio*. Milán: Elèuthera.

ONFRAY, Michel (2013): *Il post-anarchismo spiegato a mia nonna*. Milán: Elèuthera.

PURKIS, Jon y BOWEN, James (Eds.) (1997): *Twenty-First Century Anarchism: Unorthodox Ideas for a New Millennium*. Londres: Cassell.
—(Eds.) (2004): *Changing Anarchism: Anarchist Theory and Practice in a Global Age*. Manchester: Manchester University Press.

ROUSSELLE, Duane y EVREN, Süreyyya (Eds.) (2011): *Post-Anarchism: A Reader*. Londres: Pluto Press.

SCHMIDT, Michael y VAN DER WALT, Lucien (2009): *Black Flame. The Revolutionary Class Politics of Anarchism and Syndicalism*. Oakland: AK Press.

TODD, May (1989): «Is Post-Structuralist Political Theory Anarchist?». *Philosophy and Social Criticism*, 15(2), 167-182.
—(1994): *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism*. University Park: Pennsylvania State University Press.

TURKELI, Süreyya (2012): *What is Anarchism? A Reflection on the Canon and The Constructive Potential of Its Destruction*. Tesis Doctoral. Loughborough University.

VACCARO, Salvo (coord.) (2011): *Pensare altrimenti, anarchismo e filosofia radicale del novecento*. Milán: Elèuthera.

WARD, Colin (1973): *Anarchy in Action*. Londres: Allen & Unwin. (Hay edición en castellano bajo el título *Anarquía en acción* de Enclave de Libros, Madrid, 2013.)

ZERZAN, John (1991): «The Catastrophe of Postmodernism». *Anarchy: A Journal of Desire Armed*, 30, 16–25.

Quiero mencionar también en esta bibliografía las excelentes revistas:
A contretemps: http://acontretemps.org/
Anarchist developments in Cultural Studies: http://www.anarchist-developments.org/index.php/adcs
Anarchist Studies: http://www.lwbooks.co.uk/journals/anarchiststudies/
Réfractions: http://refractions.plusloin.org/

Publicaciones del autor utilizadas o relacionadas con el texto

a. Libros

1982. *Poder y Libertad*. Barcelona: Hora.

2001. *Municiones para disidentes*. Barcelona: Gedisa.

2005. *Contra la dominación*. Barcelona: Gedisa. Edición en italiano: *Il libero pensiero. Elogio del relativismo*. Milán: Eleuthera, 2007.

2006. *¿Por qué A? Fragmentos dispersos para un anarquismo sin dogmas*. Barcelona: Anthropos. Nueva edición modificada (2007): *Actualidad del anarquismo.* Buenos Aires: Terramar Ediciones y Libros de Anarres (Colección Utopía Libertaria). Edición en francés nuevamente modificada (2010): *Fragments épars pour un anarchisme sans dogmes*. París: Rue des Cascades.

b. Selección de artículos

1981. «La inevitabilidad del poder político y la resistible ascensión del poder coercitivo», *El Viejo Topo*, 60, 28-33. Reeditado en (2006): *¿Por qué A? Fragmentos dispersos para un anarquismo sin dogmas*. Versión en francés: (2010): *Fragments épars pour un anarchisme sans dogmes*.

1983. «Per un potere politico libertario», *Volontà*, *3*. Reeditado con el título: «Pour un pouvoir politique libertaire», en *Considérations épistémologiques et stratégiques autour d'un concept*. En Bertolo, Amedeo; Di Leo; Rossella; Colombo; Eduardo; Ibáñez; Tomás y Lourau, René (1984): *Le Pouvoir et sa négation*. Lyon: Atelier de Création Libertaire. Versión en español (2006): *¿Por qué A? Fragmentos dispersos para un anarquismo sin dogmas* y en (2007) *Actualidad del anarquismo.* Versión en francés (2010): *Fragments épars pour un anarchisme sans dogmes*. Versión en griego (1992): Για μια ελευθεριακη πολιτικη εξουσια. Επιστημολογικές και στρατηγικές εκτιμήσεις γύρω από την έννοια.

1985. «Addio à la rivoluzione», *Volontà*, 1. Versión en francés: AA.VV (1986): *La Révolution. Un anarchisme contemporain – Venise 84. Vol. IV*. Lyon: Atelier de Création Libertaire. Versión en español (1986): *Utopía*, *6* (Buenos Aires); en Ferrer, Christian (Comp.) (1990): *El lenguaje libertario*, Vol. I. Montevideo: Nordan-Comunidad, y en (1999): *El Lenguaje Libertario. Antología*, Buenos Aires: Altamira.

1990. «Adiós a la revolución… y ¡viva el gran desbarajuste!». *Archipiélago*, 4. Reeditado en (2006): *¿Por qué A? Fragmentos dispersos para un anarquismo sin dogmas*. Versión en francés: (2010): *Fragments épars pour un anarchisme sans dogmes*.

1993. «Sísifo y el centro, o la constante creación del orden y del poder por parte de quienes lo cuestionamos», *Archipiélago*, 13. Versión en italiano (1992): *Volontà*, 1. Reeditado en (2006): *¿Por qué A? Fragmentos dispersos para un anarquismo sin dogmas* y en (2007) *Actualidad del anarquismo.* Versión en francés (2010): *Fragments épars pour un anarchisme sans dogmes*. También existe una versión publicada en Grecia.

1994. «Tutta la verità sul relativismo auténtico», *Volontà*, 2-3. Versión en francés: AA.VV (1997): *Tout est relatif. Peut être*. Lyon: Atelier de Création Libertaire. Versión en español (2006): *¿Por qué A? Fragmentos dispersos para un anarquismo sin dogmas* y en (2007) *Actualidad del anarquismo.* Versión en francés (2010): *Fragments épars pour un anarchisme sans dogmes*.

1996. «Questa idea si conjunga all'imperfetto», *Volontà*, 3-4. Versión en español (2006): *¿Por qué A? Fragmentos dispersos para un anarquismo sin dogmas* y en (2007) *Actualidad del anarquismo*. Versión en francés (2010): *Fragments épars pour un anarchisme sans dogmes*.

2001. «Instalados en la provisionalidad y en el cambio... (¡Como la vida misma!)», *Libre Pensamiento*, 37-38. Versión en francés (2002): «Installé entre le provisoire et le changement, comme la vie elle-même». *IRL – Informations Rassemblées à Lyon*, 90. Reeditado en (2006): *¿Por qué A? Fragmentos dispersos para un anarquismo sin dogmas* y en (2007) *Actualidad del anarquismo.*

2002. «¿Es actual el anarquismo?», *Página Abierta*, 123. Reeditado en (2003): *La lletra A*, 61. Versión en portugués (2004): *Utopia*, 18. Versión en francés (2006): *A Contretemps*, 24, y en (2010): *Fragments épars pour un anarchisme sans dogmes*. Reeditado en (2006): *¿Por qué A? Fragmentos dispersos para un anarquismo sin dogmas* y en (2007) *Actualidad del anarquismo.*

2006. «A Contratiempo», *Libre Pensamiento*, 51. Reeditado en (2006): *¿Por qué A? Fragmentos dispersos para un anarquismo sin dogmas* y en (2007) *Actualidad del anarquismo.* Versión en francés (2010): *Fragments épars pour un anarchisme sans dogmes*.

2006. «A l'aube du XXI siècle: les clairs-obscurs de la nouvelle donne», *Réfractions*, 17. Versión en español (2007): *Libre Pensamiento*, 55, y

en (2007) *Actualidad del anarquismo*. También en (2010): *Fragments épars pour un anarchisme sans dogmes*.

2007. «Neoanarquismo e società contemporanea. Diálogo con Manuel Castells», *Libertaria*, 1-2. Versión original en castellano (2008): «El Neoanarquismo, la libertad y la sociedad contemporánea. Diálogo con Manuel Castells», *Archipiélago*, 83-84. Existe también una versión publicada en Grecia.

2008. «Points de vue sur l'anarchisme (et aperçus sur le néo-anarchisme et le post-anarchisme)», *Réfractions*, 20. Versión en italiano (2008): *Libertaria*, 3-4. Existe también una versión publicada en Grecia. Versión en francés (2010): *Fragments épars pour un anarchisme sans dogmes*.

2009. «Los nuevos códigos de la dominación y de las luchas», *Libre Pensamiento*, 62. Versión en italiano (2009): «Le nuove forme del dominio e delle lotte», *Libertaria*, 4. Versión en francés (2010): *Fragments épars pour un anarchisme sans dogmes*.

2009. «Il post-anarchismo e il neo-anarchismo» (texto para el Coloquio de Marghera) y «Apuntes sobre neoanarquismo» (texto para el Coloquio de Pisa), *Bollettino Archivio G. Pinelli*, 34. Existe también una versión en griego (2010): *Eutopía,* 18, 2011, y en francès: «Conversation avec Tomás Ibáñez», *A Contretemps*, *39*.

2011. «Pouvoir et liberté: une tension inhérente au champ politique», *Réfractions*, 27.

2011. «La Rivoluzione». En AA.VV: *Rivoluzione?* Milán: Asperimenti. Versión en español (2012): «La revolución», *Libre Pensamiento*, 70. Existe también una versión publicada en Grecia.

2011. «El 15 M y la tradición libertaria», *Polémica*, 100.

2012. «Le temps saccadé des révoltes», *Réfractions*, 28. Versión en español (2012): «El sorprendente ritmo de las revueltas», *Libre Pensamiento*, 71.

2012. «L'anarchisme est un type d'être constitutivement changeant. Arguments pour un néo-anarchisme». En Angaut, Jean-Christophe; Colson, Daniel y Pucciarelli, Mimmo (Dirs.): *Philosophie de l'anarchie. Théories libertaires, pratiques quotidiennes et ontologie*. Lyon: Atelier de Création Libertaire.

2013. «La raison gouvernementale et les métamorphoses de l'État», *Réfractions*, 3.

Agradecimientos

De no haber sido por la amistad y la sabiduría de Félix Vázquez, mis galicismos y otras incongruencias gramaticales y estilísticas habrían convertido este libro en un cruento atentado lingüístico. Infinitas gracias, Félix, por la rigurosa revisión y por las atinadas sugerencias. De no haber sido por la ilusión y la entrega de tantos y tantas anarquistas que dieron la vida por esa idea y por quienes siguen impulsándola con entusiasmo, es obvio que este libro, sencillamente, no habría podido ser, así que mi agradecimiento va también al amplio arco libertario que lo ha hecho posible, y entre ellos no puede faltar el colectivo que viene manteniendo durante tantos años, con su dedicación y sus esfuerzos, la editorial Virus.

Nota: Este libro está en curso de publicación en versión francesa en la editorial Nada de París, así como en versión italiana en la editorial Elèuthera de Milán. También está prevista la publicación en Ediciones Anarres de Buenos Aires.



